Silke Radosh-Hinder

KONSTRUIERTE GLEICHHEITEN

Von interreligiöser Kommunikation zu politischer Freundschaft



[transcript] RELIGION IN BEWEGUNG RELIGION IN MOTION

Silke Radosh-Hinder
Konstruierte Gleichheiten

Religion in Bewegung | Religion in Motion

Editorial

Gegenwärtig befinden sich Religionslandschaften aufgrund von Migrationsbewegungen und Globalisierungsprozessen im Umbruch. Religiöse Felder verzeichnen in europäischen wie auch in weltweiten Kontexten Pluralisierungsprozesse. Einstmals eher homogene Religionstraditionen differenzieren sich aus. Interreligiöse Austausch- und Konfliktbeziehungen gestalten sich neu.
Die Reihe stellt sich solchen Wandlungsprozessen, die sich auf lokalen wie transnationalen Ebenen abspielen, und untersucht sich verändernde theologische Konzepte und religiöse Praxen in verschiedenen Kontexten der Migration. Sie widmet sich solchen Transformationen, indem sie die Agency religiöser Akteur*innen, neue gesellschaftliche Kontexte zu erschließen und sich darin religions- und theologieproduktiv zu bewegen, in den Vordergrund rückt.
Die Reihe wird herausgegeben von Andrea Bieler und Andreas Heuser.

Silke Radosh-Hinder (Dr. theol.), geb. 1971, lebt und arbeitet als Pfarrerin, Wissenschaftlerin und Aktivistin in Berlin. Sie forscht zu kommunikativen Prozessen interreligiöser Initiativen. 2021 promovierte sie dazu an der Universität Basel, wo sie 2022 mit dem Fakultätspreis der Universität ausgezeichnet wurde.

Silke Radosh-Hinder

Konstruierte Gleichheiten

Von interreligiöser Kommunikation zu politischer Freundschaft

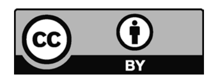
[transcript]

Die Open-Access-Ausgabe wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.



Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2021 an der Theologischen Fakultät der Universität Basel als Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde angenommen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Lektorat: Sandra Petersen
Korrektorat: Dr. Anette Nagel, CONTEXTA
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-6402-7
PDF-ISBN 978-3-8394-6402-1
EPUB-ISBN 978-3-7328-6402-7
https://doi.org/10.14361/9783839464021

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

Inhalt

Für Reinhold Hinder (1931 – 2020)
In Dankbarkeit

Vielfacher Dank

Beziehungsgewebe waren beim Schreiben dieses Buches nicht nur inhaltlich von großer Relevanz. Bei der Arbeit an dieser Studie wurde mir vielfach deutlich, dass das Schreiben und die Fertigstellung nur dank der großen Unterstützung und Freundschaft eben dieser Beziehungsgewebe möglich war.

Im Blick auf die Beteiligten an den hier untersuchten Aushandlungsprozessen wird es in besonderer Weise deutlich: Mein Dank gilt ihrer Bereitschaft, sich auf dieses Forschungsunternehmen vertrauensvoll, lachend, kritisch und lernend einzulassen. Ohne ihren Zuspruch und ihr Vertrauen in dieses Forschungsprojekt wäre es nicht zustande gekommen.

Die ermutigende, herausfordernde und begeisternde Begleitung dieses Forschungs-projektes durch meine Betreuerin Prof. Dr. Andrea Bieler hat den mühsamen und spannenden Forschungsprozess überhaupt erst möglich gemacht. Für die enge Einbindung in ein wissenschaftliches, förderndes und internationales Forschungsgewebe im Prozess dieser Studie danke ich ihr weit über die Fertigstellung dieser Studie hinaus. Ich bedanke mich bei meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Andreas Heuser, der das qualitativ-empirische Design dieser Studie mitgeprägt hat. Darüber hinaus gilt mein Dank dem Doktoratsprogramm der Theologischen Fakultät der Universität Basel und allen daran Beteiligten, im Rahmen dessen die institutionelle Begleitung dieses Forschungsprojektes besonders gut gegeben war. Ich danke allen Mitarbeitenden in den Verwaltungsbereichen der Fakultät, die mir jederzeit mit Hilfe und großer Freundlichkeit geduldig zur Seite standen.

Eine berufsbegleitende Forschungsarbeit fordert einem Evangelischen Kirchenkreis Berlin Stadtmitte, bei dem ich arbeite, viel ab. Aber nicht nur die institutionelle Unterstützung, sondern vielmehr die Begeisterung, der eiserne Glaube und das Vertrauen in mich und dieses Projekt – auch und vor allem durch die Tiefen hindurch –, die mir durch den Superintendenten Dr. Bertold Höcker entgegengebracht wurden, haben diese Dissertation ermöglicht. Ihm gilt von Herzen mein besonderer Dank.

Die Schärfung der Datenanalyse und die Eröffnung neuer Blickwinkel verdanke ich der Datenauswertungsgruppe in Berlin am Ethnologischen Institut, die mich mit großer Offenheit aufgenommen haben. Ich danke insbesondere

den Gefährt:innen im Doktorand:innenkolloquium der Universität Basel: allen voran Florence Haeneke, Kathrine Kunz und Luca Gheretti für ihre intensive, kritische, immer wohlwollende Begleitung und das gemeinsame Leben und Lernen. Die letzte Phase dieser vorliegenden Studie war durch nicht vorhersehbare Pandemie-Bedingungen besonders herausgefordert. Wie selbstverständlich der Zugang zu Literatur und Bibliotheken bis dahin war, wurde im Laufe des vergangenen Jahres nicht nur mir schmerzlich bewusst. Mein Dank gilt darum all denjenigen, die durch ihre Arbeit und ihr Engagement Forschungsarbeiten in Bibliotheken ermöglicht und dies in den vergangenen Jahren für die Nutzer:innen auch unter ausgesprochen erschwerten Bedingungen angeboten haben. Mein Dank geht an das Team der Online-Schreibzeit der Staatsbibliothek zu Berlin, besonders Barbara Heindl, und den Bibliotheksmitarbeitenden der Universität Basel für die Ermöglichung digitaler Literaturzugänge. Digitale Schreibzeiten und Schreibgruppen ermöglichten im Laufe des vergangenen Jahres die Fortsetzung von Schreibprozessen. Den vielen, denen ich in diesen Gruppen begegnet bin, gebührt mein Dank für Begleitung und gegenseitige Stärkung.

Das Verständnis um kommunikative Prozesse in meinem Forschungsprojekt hätte sich nicht entwickeln können ohne die intensiven, herausfordernden, bestätigenden und vor allem geduldigen Kommunikationsprozesse mit Laura Radosh und Tanja Berg.

Den Abschluss dieser Studie verdanke ich vielen, die die langen Korrekturphasen mit mir durchgehalten haben. Ich danke ganz besonders Monika Pilath für ihren aufmerksamen, kreativen Blick, Sandra Anusiewz-Baer für ihre unterstützenden Rückmeldungen und Rainer Hauck für seine Zeichnung.

Carola Vonhof danke ich für ihre unermüdliche Geduld bei der Überarbeitung riesiger Textmengen, durch die sie für mich mit gleichbleibender Zugewandtheit und Gelassenheit hindurchgegangen ist. Das Auftreten des »rettenden Engels« hat diese Studie schließlich zu ihrem Abschluss gebracht. Sandra Petersen verdanke ich die aufwendige, beratende, immer bestärkende, stets gelassene, klarste und akribischste Hilfe in der Schlussüberarbeitungsphase, die man sich wünschen kann. Worte des Dankes sind dafür kaum genug.

Ich wäre nicht da, wo ich heute bin, wenn nicht meine Eltern mit ihrem Vertrauen in mich mir den Mut gegeben hätten, Träume wahrzumachen. Das Vertrauen in Menschen und die Zuversicht in Beziehungsgewebe haben sie mir mit auf den Weg gegeben.

Und ohne die Liebe und Unterstützung von Laura und meinen Töchtern Malka und Noemi wäre der Funke der Begeisterung, der diesen langen Prozess ermöglicht hat, nicht übergesprungen. Mein Dank für ihre Bereitschaft, diesen langen, herausfordernden und wunderbaren Weg mit mir zu gehen.

Berlin, im April 2021

Methodische Hinweise

1. **Literatur und Internetquellen in den Anmerkungen**
   Die Literatur und die Internetquellen sind im Quellen- und Literaturverzeichnis mit den einschlägigen bibliografischen Angaben erfasst. In den Fußnoten wird die Literatur mit folgendem Muster nachgewiesen: Vorname, Nachname, Jahr und Seitenzahl. Die Referenz bei Internetquellen folgt dem Schema: Initialen des Vornamens, Nachname (sofern vorhanden), Jahr und in Klammern der letzte Aufruf. Nachweise von Zeitungsartikeln folgen dem Schema: Vorname, Nachname, Jahr, Medium, in dem er erschienen ist.
2. **Die Signatur der Datenquellen in der Fußnotenreferenz**
   Die Zitationen aus den Datenquellen erfolgen im Text im kursiven, eingerückten Schriftbild, sodass sie als solche gut erkennbar sind. Die Signatur der Datenquellen gibt das Datum und die Nummer des Gespräches an, aus dem das Datenzitat entnommen ist.
   Nummer des aufgenommenen Treffens (1. Treffen, 2. Treffen etc.), Datum des Treffens (09.03.2017 etc.), Beispiel: 15. Treffen 27.05.2019 Teil 3.
   Die Aufnahmen des 15. Treffens sind aufgrund der Länge in drei Teile chronologisch untergliedert: 15. Treffen Teil 1, Teil 2, Teil 3.
   Ein Ausdruck der Datenquelle wurde in Absprache mit der Datenschutzbeauftragten der Universität Basel (09.03.2020) ausschließlich dem mit der Begutachtung beauftragten Personenkreis zur Verfügung gestellt. Die Datenquellen befinden sich im alleinigen Besitz der Autorin.
3. **Kennzeichnung von Bildern und Diagrammen**
   Alle Quellenangaben von Bildern, soweit sie nicht von der Verfasserin stammen, sind in der jeweiligen Bildbeschriftung kenntlich gemacht.
4. **Genderbewusste Sprache**
   Im Rahmen dieser Studie nutze ich genderinklusive Sprache. Außer genderneutralen Begriffen verwende ich dabei den »Gender-Doppelpunkt« (Visionär:innen, Muslim:innen), wie es z.B. die Universität Hamburg empfiehlt.[1]

1 Vgl. https://www.uni-hamburg.de/gleichstellung/gender/geschlechtergerechte-sprache.html (Zugriff 15.04.2021).

Diese seit etwa 2015 existierende Schreibweise entstammt der technischen Schreibweise von Vorleseprogrammen (Blindenschrift).[2] Der Doppelpunkt signalisiert im Vorleseprogramm eine Pause. Dies entspricht dem inhaltlichen Anliegen gendergerechter Schreibweisen und zeichnet sich darüber hinaus durch eine höhere Lesefreundlichkeit aus. Die Ausnahme für dieses Verwendung findet sich in dieser Studie für »Juden und Jüdinnen«, wo eine genderinklusive gleichzeitig eine inkorrekte Schreibweise hervorrufen würde.

2 Vgl. https ://www.uni-rostock.de/storages/uni-rostock/UniHome/Vielfalt/Vielfaltsmanagement/Toolbox/UEbersicht_gendern.docx.pdf (Zugriff 15.02.2021).

1. Einleitung

Kaffeetassen werden über den Tisch geschoben, Taschen auf Stühlen verteilt, ein bis zwei Stifte auf den Tisch gelegt, Löffel klappern, Salima bewundert die kleinen Schokoladenwürfel in bunten Farben, die über den Tisch verteilt liegen. Britta sitzt schon am Tisch zusammen mit Salima. Stefanie hastet in den Raum und setzt sich. Kaffee wird verteilt. »Weiß jemand etwas von Rosa?« »Ja, sie hat mir eine Nachricht geschickt, dass sie etwas später kommt.« Die Tür geht auf, Rosa fliegt in den Raum, rückt die Kippa zurecht und setzt sich an den Tisch: »Soll ich euch was erzählen?«, bricht es aus ihr heraus, kaum dass der Kaffee vor ihr steht. »Das wirst du doch so oder so tun«, erwidert Stefanie mit ironischem Unterton, und alle vier am Tisch sitzenden Frauen lachen schallend, wohlwollend, wiedererkennend. Kurze Einschübe und längere Erzählungen wechseln sich ab – untermalt und begleitet von verschiedenen Spielarten des Lachens. In den Erzählungen geht es um den Balanceakt zwischen Familie und leitendem Beruf, es geht um Auseinandersetzungen im Berufsalltag, es geht um Erfolge im Kontext der beruflichen Praxis. Engagierte Rückfragen sind Teil der Gespräche »Ist es bei euch nicht so, dass…? Wie macht ihr das so…?«, fragt Rosa. »Bei uns ist das so…«, berichtet Salima und erzählt, dass es bei den eigenen Kindern ähnlich war. Britta blättert irgendwann in den Unterlagen. Veränderte Sitzpositionen und das Verschieben von Stiften auf dem Tisch signalisieren Unruhe. Trotzdem bleiben die Rückfragen so, als wäre man eben noch nicht fertig. Der Übergang schließlich zum »eigentlichen« Thema – dem Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte – erfolgt spät und nicht selten abrupt: »So, ihr Lieben, was müssen wir denn heute machen?!« …

1.1 Interreligiöse Aushandlungen als Forschungsgegenstand

So oder so ähnlich begannen die Treffen der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte in den Jahren 2015-2019. Es ist ein ambitioniertes Vorhaben, das die vier Beteiligten aus drei Religionsgemeinschaften über einen Zeitraum von mehr als zwei Jahren verhandeln: der gemeinsame Bau und Betrieb einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Schwierige Ausgangsbedingungen wie

Ressourcenknappheit, verdichtete Stadtquartiere und die unterschiedliche Größe und Erfahrung der vertretenen Institutionen und Vereine begleiten die Verhandlungen ebenso wie lang anhaltendes Lachen und ausgiebige Alltagskommunikation und Geselligkeit. Es handelt sich um **konkrete** interreligiöse Aushandlungsprozesse. Sie stehen im Zentrum dieses Forschungsprojektes in der Praktischen Theologie mit interdisziplinärer Bezugnahme auf soziologische und kommunikationswissenschaftliche Verfahren und Erkenntnisse. Ziel dieser Studie ist eine möglichst umfassende Antwort auf die Frage: **Wie interagieren die Beteiligten eines Projektes zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte im Rahmen ihrer mehrjährigen Aushandlungsgespräche miteinander?** Auch wenn interreligiöse Formate in den vergangenen Jahren zunehmende wissenschaftliche Aufmerksamkeit erhalten haben, ist die Untersuchung konkreter interreligiöser Aushandlungspraktiken anhand natürlicher Daten, also solcher Daten, die nicht für den Forschungsprozess generiert wurden, ein weitgehendes Forschungsdesiderat. Die hier vorliegende Einzelfallstudie befasst sich darum am Beispiel der Aushandlungen zu einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte in Berlin mit dieser kommunikativen Praxis, um so einem bislang wenig erforschten Bereich einen grundlegenden Beitrag hinzuzufügen. Es geht um ein differenziertes Verstehen kommunikativer Prozesse im Kontext interreligiöser Interaktionen. Im Zentrum stehen die Herstellung kommunikativer Beziehungsgewebe, die Funktion von Lachen und Geselligkeit, die Aushandlungsstrategien einer konstruierten Gleichheit und kommunikative interreligiöse Orthopraxie. Anhand der gezielten Darstellung und Analyse des komplexen urbanen Bedingungsrahmens und der inneren Struktur der Aushandlungen wird ein Beitrag zum Verständnis der Praxis interreligiöser Interaktionen erarbeitet. Dabei liegt aufgrund des Datenbefundes ein Schwerpunkt auf der interaktiv-relationalen Praxis dieser Aushandlungsgespräche.

1.2 Interreligiöse Aushandlungen vor einem sich verändernden sozialen Gewebe

Aushandlungsräume, in denen Menschen unterschiedlicher Zugehörigkeiten und Interessenlagen aufeinandertreffen, um gemeinsame gesellschaftliche Grundlagen und Geltungsansprüche zu verhandeln, scheinen kontinuierlich weniger zu werden

oder gänzlich zu verschwinden.[1] Die Rede von sogenannten »Echoräumen«[2] weist darauf hin, dass gesellschaftliche Gruppen mit unterschiedlichen oder gar kontroversen Interessenslagen nur noch selten im öffentlichen Diskurs miteinander stehen und stattdessen nur solche kommunikativen »Räume« aufsuchen – besonders im Bereich sozialer Medien –, in denen die eigene Meinung geteilt, bestätigt und bestärkt werde, und dass dies ein vehementer Verlust demokratischer Kultur sei.[3] Diese Prozesse wiederum vollziehen sich zeitgleich zu dem, was Robert D. Putnam bereits 2000 am Beispiel der USA als Verlust des »sozialen Kapitals«[4] bezeichnete, als signifikante gesellschaftliche Erosion sozialer Beziehungen, zivilen Engagements und Vertrauens, die zu einer Destabilisierung demokratischer Systeme führe.[5] Vor diesem Hintergrund sind Formate, die Orte gesellschaftlich relevanter Aushandlungen zwischen Menschen unterschiedlicher Zugehörigkeiten und Interessenlagen bieten und dabei auch auf die Herstellung von Beziehungsgewebe ausgerichtet sind, von zunehmender (gesellschaftlicher) Relevanz.

Im Rahmen dieser Studie wird die These vertreten und begründet, dass interreligiöse Aushandlungsprozesse solches Potenzial ausweisen können und damit in ihrer Bedeutung für gesellschaftliche Kohäsionsprozesse und als Widerstandspotenzial gegenüber zunehmenden Stratifikationsprozessen wahrgenommen werden können und sollen.[6] Dabei gelten primär Globalisierung, Pluralisierung und soziale Medien als Ausgangspunkte derjenigen Herausforderungen, denen (auch) mit interreligiösen Interaktionen zu begegnen ist.[7] Während auf der Weltbühne politischer Hegemonialkämpfe Religionen nicht selten vorgeworfen wird, für Konflikte mindestens mitverantwortlich zu sein,[8] zeigt sich andererseits ein relativ großes Vorschussvertrauen gegenüber interreligiösen Dialogen und Interaktionsformen sowohl auf der lokalen Mikro- als auch auf der gesellschaftlichen Makro-

1 Vgl. Amin, 2008. »Public space becomes a synonym for collective privatism and social antagonism rather than social agonism and civic formation. […] It cannot yield any sense of the commons without sustained effort to improve social well-being and justice. People have to enter into public space as rightful citizens, sure of access to the means of life, communication and progression.«

2 Vgl. Sunstein, 2001.

3 Vgl. Schumann, 2018, 66-70; Ziener, 2016; Schaible, 24.04.2017.

4 »[S]ocial capital refers to connections among individuals – social networks and the norms of reciprocity and trustworthiness that arise from them.« Putnam, 2000, 19. Der Begriff des »sozialen Kapitals« unterscheidet sich von dem Begriff bei Pierre Bourdieu, der es nicht als kollektives Gut sondern als individuelle Ressource versteht, die Menschen aufgrund ihrer sozialen Zugehörigkeit mehr oder weniger zuerkannt bekommen; vgl. Braun, 2001.

5 »[…] social capital makes us […] better able to govern a just and stable democracy.« Putnam, 2000, 290.

6 Vgl. Yukich, Braunstein, 2014; Vela-McConnell, 2017; Ipgrave, Knauth, Körs u.a., 2018a.

7 Vgl. Nagel, 2015; Klinkhammer, 2008b.

8 Vgl. Rittberger, Hasenclever, 2000; Ahmed, 2018.

ebene.[9] Sie scheinen Signal der Hoffnung zu sein, einen Beitrag gegen gesellschaftliche Fragmentierung und für ein friedliches Zusammenleben zu leisten.[10] Neben grundsätzlich positiven Erwartungshaltungen gegenüber interreligiösen Formaten mehren sich auch kritische Stimmen.[11] Dabei geht es zum Beispiel um die Fragen, wer von wem als berechtigt gilt, an »Dialogen« teilzunehmen,[12] wie die Beteiligung von Menschen nicht festgelegter oder keiner Religionszugehörigkeit möglich sein kann[13] oder die Kritik an der monotheistischen Hegemonie, da die »abrahamischen Religionen«[14] Islam, Judentum und Christentum eine gleichberechtigte Teilnahme von Religionen mit polytheistischer Struktur erschweren würden.[15] In den aktuellsten Beiträgen zur Forschung interreligiöser Formate zeigen sich auch weitere fundamentale Kritikpunkte, beispielsweise postkoloniale Zugänge, die konstatieren, dass ausgehend von kolonialen[16] Nationalstaateninteressen auch eine zunehmend exklusive Geschlossenheit von Religionsgemeinschaften hervorgebracht worden sei. Diese sei in interreligiösen Formaten bis heute mit Hegemonialansprüchen und Ausschlusspraktiken verbunden.[17] Während hier eher (repräsentative) Dialogformate im Fokus der Kritik stehen, konzentriert sich parallel das Forschungsinteresse zu interreligiösen Formaten[18] zunehmend auf das, was mit

9 Vgl. z.B. die umfangreiche Berichterstattung zum interreligiösen Besuch von Papst Franziskus in den Vereinigten Emiraten 2019; dpa, 04.02.2019 in: DIE ZEIT (Zugriff 22.12.2020). »While the clash of civilizations thesis dwelled on those historical episodes of conflict between Islam and the West, and promoted the idea of an eternal conflict between Islam and Christianity and Judaism, the dialogue of civilizations thesis sought to build on the numerous examples of collaboration and coexistence.« Ahmed, 2018, 115.

10 Vgl. Klinkhammer, 2019; dazu kritisch vgl. Agrawal, 2015, 331.

11 Vgl. Azumah, 2002; Bernhardt, 2020, 239.

12 Vgl. Lee, 2005; Swamy, 2016.

13 Vgl. Körs, 2017, 160-161; zum Humanistischen Verband in interreligiösen Dialogen vgl. Schröder, 2013.

14 Zum Begriff vgl. Kuschel, Micksch, 2011; Kuschel, 2002 (Zugriff 17.01.2021); zur Kritik am Begriff vgl. z.B. Brocke, 2009.

15 Vgl. Nagel, 2019, 118; Rao, Kuppa, 2013; Hinterhuber, 2009, 192.

16 Mit dem Begriff »kolonial« beziehe ich mich auf die Definition von Kien Nghi Ha: »Die rückwärtsgewandte Suche nach einem hegemonialen, kulturell und ethnisch möglichst homogenen nationalen Kollektiv erfüllt eine sinn- wie identitätsstiftende Symbolfunktion. In ihrer subjektkonstituierenden, gesellschaftspolitischen und kulturbildenden Bedeutung reichen die Auswirkungen dieser Identitätspolitik weit über den Bereich der Migrations- und Integrationspolitik hinaus.« Ha, 2012.

17 Vgl. Chung, 2016; Pfändtner, 2011; Rettenbacher, 2013; Konferenz-Video »Decolonizing Interfaith Dialogue: Race/Caste-Faith in the time of Social Justice«. https://www.youtube.com/watch?v=4kDHnXFnvlw (Zugriff 14.02.2021).

18 Vgl. Nagel, 2014; Fahy, Bock, 2019b; Ipgrave, Knauth, Körs u.a., 2018a; Klinkhammer, 2019.

Paul Knitter als »Interreligiöser Dialog der sozialen Aktion«[19] bezeichnet wurde. Diese interreligiösen Formate wurden in den vergangenen Jahren vermehrt unter dem Stichwort »social movement« untersucht.[20] Eva Maria Hinterhuber kommt zu dem Fazit, dass interreligiöse Interaktionen zu den

> »zivilgesellschaftlichen Vereinigungen gezählt werden können, die Brücken bildendes Sozialkapital (›bridging‹) hervorbringen. […] Statt Reduktionismen zu forcieren, bewegen sie sich in einer komplexen, pluralistischen gesellschaftlichen Realität. Sie betreiben gerade nicht eine Engführung auf die Religion(szugehörigkeit): Zwar wählen sie einen religiösen Zugang und agieren auch auf der Dialog-Ebene des theologischen Austausches, sie erweitern ihr Gesichtsfeld aber durchgängig um gesellschaftspolitische und andere Themenstellungen.«[21]

Hier schließt sich auch das Forschungsinteresse dieser Studie an.

Dass sich der Fokus dabei auf eine Initiative im urbanen Kontext richtet, hat mit veränderten Wahrnehmungen städtischer Religiosität zu tun. Sich in interreligiösen Kontexten zu bewegen, erscheint im städtischen Bewusstsein als diejenige religiöse Interaktionsform, die am häufigsten mit der Frage nach religiöser Praxis in neuen Stadtbezirken assoziiert wird.[22] Interreligiöse Interaktionen scheinen dabei sinnbildlich für eine religiöse, urbane Lebensform zu stehen.[23] »Urban conviviality requires interreligious competences and attitudes which have to be actively developed.«[24] Diese Prozesse haben auch Einfluss auf (christliche) Theologie – denn diese ist nicht statisch, sondern »Resultat von Interaktionen religiöser Strömungen und von immer neuen Aushandlungen und Spiegelungs- und Kommunikationsprozessen«[25], stellt Ulrich Dehn in seinem Beitrag zu Kommunikationstheorie und interreligiöser Theologie fest. Für globalisierte und an Komplexität zunehmende gesellschaftliche Zusammenhänge bieten interreligiöse (Gesprächs-)Formate Anlass zu fragen, ob und wenn ja in welcher Weise sie einen relevanten Beitrag zu gesellschaftlichen und theologischen Kommunikationsherausforderungen leisten können. Dies geschieht auch im Kontext einer revidierten »Säkularisierungsthese«, wie José Casanova sie benennt und darin Möglichkeiten (inter)religiöser Erneuerung erkennt.

---

19 »[A] socially engaged dialogue will be able to identify or construct what *connects* the diverse religions without minimizing or exploiting what makes them diverse.« (Hervorhebung im Original) Knitter, 2013, 140.

20 Vgl. Fahy, Bock, 2019b; Yukich, Braunstein, 2014; Braunstein, Lawton, 2019.

21 Hinterhuber, 2009, 193.

22 Vgl. Thiesbonenkamp-Maag, Moos, Zarnow u.a., 2017 (Zugriff 14.02.2021).

23 Vgl. Ipgrave, Knauth, Körs u.a., 2018a, 13-15.

24 Nagel, 2020, 112.

25 Dehn, 2013, 113.

> »When it comes to religion, theories of urbanization grounded in theories of Western European secularization and modernization have tended to view only the moment of liberation from religious tradition and from religious bonds which the move to large cities may entail while ignoring the opportunities for religious innovations and individual and collective religious transformations and new community formations which cities may offer.«[26]

Vor dem Hintergrund dieses makrosozialen Befundes soll es in dieser Studie darum gehen, auf der mikrosozialen Ebene interreligiöse Formate am Beispiel der Aushandlungen zur Gründung einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte zu untersuchen. Für ein solches Verständnis ist die gründliche Analyse der Aushandlungsprozesse im Rahmen ihres Entstehens und der sie beeinflussenden urbanen Rahmenbedingungen erforderlich.[27] Dabei geht es um das Spannungsverhältnis der Aushandlungen zwischen der Planung des Baus einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte und den interpersonalen, auf Beziehung zielenden kommunikativen Prozessen. Dieses Spannungsverhältnis kann, so meine These, als ein **dialektisches Verhältnis politischer Freundschaft** verstanden werden. Die Dialektik bezieht sich auf die interpersonale Beziehungsherstellung einerseits und die öffentliche Dimension einer Intergruppenbeziehung andererseits, die sich im Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte öffentlich präsentiert. Für das Ziel der interreligiösen Initiative spielt Öffentlichkeit in mehrfacher Hinsicht eine große Rolle. Der Bau der Drei-Religionen-Kindertagesstätte wird ein öffentlich sichtbarer Bau sein, und die Beteiligten interagieren in der Dialektik von privat und öffentlich. Die Projektinitiative und der geplante Bau werden wiederum öffentlich wahrgenommen und im öffentlichen (politischen und medialen) Diskurs verhandelt[28]. Hier liegt ein komplexer Bezug auf das Thema Öffentlichkeit vor, die wiederum selbst veränderten Wahrnehmungen unterliegt. Denn das Verständnis dessen, was öffentliche Räume sind, hat sich gravierend gewandelt: »Sätestens mit der breiten Rezeption der […] Raumsoziologie von Martina Löw in verschiedensten Fächern und Disziplinen kann auch im deutschsprachigen Wissenschaftskontext von einem spatial turn gesprochen werden«[29], erläutert Clemens Wustmans. Während der Begriff ›öffentlicher Raum‹ bisher vor allem im urbanen Kontext die Vorstellung als Ort der Aushandlung und Meinungsbildung implizierte, stellte er

---

26 Casanova, 2013, 113.

27 Vgl. Brown, JR., 2013.

28 Zur Medienwahrnehmung vgl. Gürler, 01.02.2018. in : Süddeutsche Zeitung; Hülya Gürler 02.02.2018 in : taz; Hür, 16.01.2018 in : Deutschlandfunk; zur Aufnahme des Projektes in den Berliner Koalitionsvertrag vgl. https ://spd.berlin/media/2021/11/Koalitionsvertrag-Zukunftshauptstadt-Berlin.pdf; 80 (Zugriff 10.01.2022).

29 Wustmans 2016b, 5.

darin für seine Bewohner:innen aktive Partizipation und distanzierte Beobachtung zugleich dar. Er galt als ›Bedingungsort‹ von Städten mit Begegnungen von Bekanntem und Unbekanntem.[30] Die Aufweichung der Grenze von Privatem und Öffentlichem oder die zunehmende Überwachung tatsächlich oder vermeintlich öffentlicher Räume, die diese als *gefährliche Orte* ausweisen, haben das Verständnis dessen, was öffentliche Räume sind, starkt verändert. Räume selbst werden nicht mehr nur als Container menschlichen Lebens verstanden, sondern gelten nach Löw[31] als sozial konstruierte Objektivation. Der kommunikative Aspekt dieser Konstruktionen wird insbesondere von Gabriela Christmann betont, die sie kommunikative Raum(re)konstruktionen nennt.[32] So entstehen öffentliche Räume in Prozessen interaktionaler Handlungen. Sie sind flexibles Produkt kommunikativer Interaktionen und gelten somit als kulturell determiniert.[33] Die bisherige Dichotomie, die in der Trennung der Bereiche von öffentlich und privat lag, löst sich damit zunehmend auf. Dass die hier untersuchte Initiative am Prozess interaktionaler und kommunikativer (Re-)Konstruktionen von öffentlichen Räumen und zukünftigen Objektivationen beteiligt ist, lässt sich im Verlauf dieser Studie nachvollziehen. Die Initiative wirkt mit ihrem Ziel auf die Konstruktion von Öffentlichkeit ein. Wird nun dieses interaktionale Handeln wiederum im Rahmen von Public Theology reflektiert, ergeben sich daraus auch für das Verständnis von Öffentlichkeit in der Public Theology erweiternde Zugänge.

In dieser Studie geht es auch um die Herstellung »politischer Freundschaft«. Diese stellt eine Form der Freundschaft dar, die sowohl interpersonale Beziehung als auch öffentlich wahrnehmbares Handeln beinhaltet. Wissenschaftlich wurde dem Thema »Freundschaft« nur sehr eingeschränkt Aufmerksamkeit geschenkt. Auch in den theologischen Wissenschaften gilt sie als ein weitgehend vernachlässigtes Thema. Sie tritt aber sowohl durch den Diskurs der sozialen Medien um Freundschaft als auch in der zunehmenden Auflösung der Grenze zwischen privatem und öffentlichem Raum neu ins Licht der Öffentlichkeit und wird im wissenschaftlichen Diskurs zunehmend bearbeitet. Die Ergebnisse dieser Studie und die Erfahrungsberichte vergleichbarer interreligiöser Projekte legen nahe, dass politische Freundschaft ein relevantes Paradigma interreligiöser Aushandlungen ist. Theologieproduktiv wird es auf die Frage hin, wie Freundschaft und Öffentlichkeit als Interaktionsprozesse aufeinander bezogen und theologisch gedeutet werden können. Ich nutze in meiner Forschung eine handlungstheoretische Forschungs-

30 Vgl. Wustmans 2016a, 151-154.

31 Vgl. Löw 2001.

32 Vgl. Christmann 2016.

33 Daran anschließend beschreibt Matthias Wüthrich Raum als interpersonalen Raum, vgl. Wüthrich 2015.

perspektive zur Beziehungsherstellung, die wiederum Freundschaft als interaktionale, eigene interreligiöse Form von Public Theology deutet.

Für die Zukunft steht aus, das theologische Potenzial des Zusammenhangs der politischen Freundschaft interreligiöser Prägung im Kontext öffentlicher Räume und Theologien weiter auszuloten, auf Transformationsmöglichkeiten hin zu befragen und schließlich auch die damit einhergehenden Gefahren in den Blick zu nehmen.

1.3 Interreligiöse Aushandlungsprozesse – (kommunikative) Handlungstheorien

»Das Leben ist von Natur aus dialogisch. Zu leben bedeutet, am Dialog zu partizipieren.«[34] Soziales Handeln, insbesondere in Form von Sprache und Kommunikation, ist konstitutiv für menschliches Leben, wie es Michail Bachtin[35] formuliert. Soziales Handeln wird seit der Mitte des 20. Jahrhunderts als kommunikatives Handeln verstanden und als solches wissenschaftlich erforscht. Dieses Handeln gilt, insbesondere im Rahmen des Sozialkonstruktivismus[36], als Ort gesellschaftlicher Wirklichkeitsherstellung. Dabei scheint interreligiösen Initiativen grundsätzlich ein hohes Maß an Kommunikation inhärent zu sein,[37] wobei bereits die Bezeichnung interreligiöser Formate als »interreligiöse *Dialoge*« Kommunikation als ihr zentrales Merkmal nahelegt. Mein Forschungsinteresse setzt darum bei der Frage an, welche kommunikativen sprachlichen Prozesse im Rahmen interreligiöser Initiativen stattfinden. Mein Fokus richtet sich auf die kommunikative Interaktion interreligiöser Aushandlungsprozesse. Dazu gibt es bislang nur in Ansätzen Studien, in deren Zentrum die Analyse konkreter interreligiöser kommunikativer Aushandlungsprozesse anhand ›natürlicher Daten‹[38] steht. Zu diesem For-

34 Bachtin, 1985 [1929], 293.

35 Michail Bachtin gilt als Begründer der Theorie der »Dialogizität«. Er wies darauf hin, dass eine Situation erst verständlich wird, wenn auch die spezifischen Situationen berücksichtigt werden, in denen sich Sprechende and Hörende befinden; vgl. Martinez, 2011, 430-433.

36 Der Begriff des Sozialkonstruktivismus bezieht sich auf die von Peter L. Berger und Thomas Luckmann 1966 veröffentlichte Theorie, dass die Wirklichkeit, von der Menschen umgeben sind, keine objektiv gegebene, sondern eine sozial konstruierte sei. So vertreten sie die These, »dass soziales Handeln sich in Interaktionsprozessen vollzieht und [dass] sich in der wechselseitigen Wirkbeziehung die Deutungs- und Handlungsmuster der Individuen herausbilden.« Rosenthal, 2016, 243; vgl. Berger, Luckmann, 1967.

37 Vgl. Dehn, 2013, 114; Keaten, Soukup, 2009, 186.

38 Die Frage, ob es sich hier um ›natürliche Daten‹ handelt, ist an dieser Stelle nicht endgültig beantwortbar. Die Definition, nach der es sich bei ›natürlichen Daten‹ um solche Daten handelt, die auch ohne einen Forschungsprozess entstanden wären, bezieht sich hier vor allem auf solche Werke und Daten, die geschichtlich betrachtet als abgeschlossen gelten wie z.B.

schungsdesiderat ist die vorliegende Studie ein Beitrag. Basierend auf den Theorien von Hannah Arendt und ihrer Theorie des (sprachlichen) Handelns in der Vita activa,[39] auf der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas[40] und schließlich auf der Theorie der kommunikativen Konstruktion der Wirklichkeit von Hubert Knoblauch[41] stelle ich darum zunächst den dreifachen theoretischen Verstehenshorizont[42] kommunikativen sozialen Handelns dieser Studie vor.

1.3.1 Hannah Arendt: Intersubjektives Handeln als Beziehungsgeflecht zwischen Menschen

Bei der Frage, wie kommunikative Prozesse zu bewerten sind und welchen Stellenwert sie haben, hat sich spätestens mit dem ›Linguistic Turn‹ (John L. Austin, Habermas etc.) und dem sog. ›Cultural Turn‹ in den Sozialwissenschaften durchgesetzt, kommunikativen Prozessen einen wesentlichen Stellenwert bei der Generierung gesellschaftlicher Wirklichkeit beizumessen. Zentral ist dabei die Tatsache, dass diese Prozesse intersubjektiv ablaufen, also zwischen verschiedenen Subjekten entstehen, die miteinander in verschiedener Weise in Kommunikation stehen. Ausgangspunkt dieser Wahrnehmung ist zunächst Max Webers Definition, in der er betont: »Soziales Handeln […] soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.«[43] Bereits bei Weber ist

Tagebücher, Dokumente etc. Für Gegenwartsdaten, die wie in meinem Fall mit einem Aufnahmegerät digital für alle sichtbar aufgenommen wurden, ist diese Definition nur bedingt anwendbar. Ob und in welcher Form die Daten in genau der Form entstanden wären, wenn die Gespräche nicht aufgenommen worden wären, lässt sich nicht klären. Allerdings legt die Art der aufgenommenen Gespräche nahe, dass die Beteiligten kaum ein Bewusstsein der Tatsache zeigen, dass die Gespräche aufgezeichnet werden. In einem Gespräch bedurfte es sogar eines aktiven Hinweises, damit sich die Beteiligten diese Tatsache vergegenwärtigten, vgl. 13. Treffen 28.11.2017. Im Unterschied zu Interviews oder Fokusgruppengesprächen ist es trotz der beschriebenen Unschärfe legitim, für die hier vorliegenden Transkripte den Begriff der ›natürlichen Daten‹ zu verwenden; vgl. Meyen, 2011, 48.

39 Vgl. Arendt, 2014 [1960].

40 Vgl. Habermas, 1981a; Habermas, 1981b.

41 Vgl. Knoblauch, 2017.

42 Ich verwende hier den Begriff »Verstehenshorizont«, um die Theorien vorzustellen, auf die ich mich primär bezogen habe. Sharan B. Merriam bezeichnet dies als »theoretical frame.« Merriam, 2014, 66. Sie definiert den theoretischen Rahmen folgendermaßen: »A theoretical framework is the underlying structure, the scaffolding or frame of your study.« Merriam, 2014, 66. Mit dem Begriff des Verstehenshorizonts weise ich darauf hin, dass mein Verständnis des theoretischen Rahmens fluider ist, als die Metapher des »Rahmens« es nahelegt. Dies schmälert nicht die Bedeutung, die Merriam der Erarbeitung des Theorierahmens beimisst. »Theory is present in all qualitative research.« Merriam, 2014, 66.

43 Weber, 1922, 1.

soziales Handeln als eines zwischen Subjekten definiert: »Innerhalb der Sozialwissenschaften bezeichnet soziales Handeln seit M. Weber das nach Sinnorientierung aufeinander bezogene Handeln von mindestens zwei Handelnden. Handeln ist also von vornherein kommunikatives Handeln.«[44]

Im Folgenden geht es um die Frage, wie kommunikative Prozesse – beispielsweise die Aushandlungen zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte – im Sinne sozialer Handlungen zu verstehen sind. Meine Fragestellung bezieht sich im Hinblick auf interreligiöse Aushandlungsprozesse konkret auf die Praxis des Gesprächs, also (sprachlich) kommunikatives Handeln. Arendt versteht »Handeln« als Interaktion von Subjekten.[45] Es bezieht sich immer auf den Zwischenraum zwischen Menschen. Sie verstärkt diesen Aspekt, indem sie betont, dass es um den konkreten Akt geht, dessen erklärtes Ziel dieser Zwischenraum ist. Der Zwischenraum wird durch diesen Akt (durch Handeln und Worte) überhaupt erst konstruiert.[46] Als »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«[47] beschreibt sie dessen Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit entzieht sich der Objektivierung und Verdinglichung (anders als der objektive Zwischenraum, der durch Dinge, natürliche Gegebenheiten, Produkte gefüllt ist), sie bleibt dennoch Wirklichkeit.[48] Dabei ist ebenfalls hervorzuheben, dass Arendt von jeder Möglichkeit absieht, dass Handelnde ihre ursprünglichen Ziele vollständig realisieren können. Das Geflecht menschlicher Bezüge, in das die Handelnden immer schon verwoben sind, bedeutet, dass Ziele nur bedingt verwirklicht werden können.[49] Dabei gilt Arendts Interesse dem vordergründigen »Nebenprodukt« des Handelns. Das eigentliche Handeln, so Arendt, sind die jeweils neuen Fäden im sich ständig verändernden Bezugsgewebe.[50] Dieses Bezugsgewebe setzt sich zusammen aus dem grundsätzlich Gleichen und ist bedingt durch grundsätzliche Ungleichheit:

44 Peukert, 2009, 261.

45 Vgl. Arendt, 2014 [1960], 172. Zentral ist dafür die von ihr angenommene grundlegende Pluralität, »nämlich die Tatsache, dass nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben.« Arendt, 2014 [1960], 14.

46 Es bildet sich ein »Zwischen, das aus den Taten und Worten selbst, aus dem lebendigen Handeln und Sprechen entsteht, in dem die Menschen sich direkt, über die Sachen, welche den jeweiligen Gegenstand bilden, hinweg aneinander richten und sich gegenseitig ansprechen«; Arendt, 2014 [1960], 173.

47 Arendt, 2014 [1960], 173.

48 Vgl. Arendt, 2014 [1960], 173-174.

49 »Weil dies Bezugsgewebe mit den zahllosen, einander widerstrebenden Absichten und Zwecken, die in ihm zur Geltung kommen, immer schon da war, bevor das Handeln überhaupt zum Zug kommt, kann der Handelnde so gut wie niemals die Ziele, die ihm ursprünglich vorschwebten, in Reinheit verwirklichen.« Arendt, 2014 [1960], 174.

50 Vgl. Arendt, 2014 [1960], 174.

> »Ohne Gleichartigkeit gäbe es keine Verständigung unter Lebenden [...] Ohne Verschiedenheit, das absolute Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen, die ist, war oder sein wird, bedürfte es weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung.«[51]

Arendt beschreibt die daraus hervorgehenden »Geschichten«, die unmittelbares »Produkt« des Handelns sind – dies hält sie für relevanter als die Impulse, Ziele und Ergebnisse.[52] Gerade um diesen Aspekt der Konstruktion unverfügbarer Wirklichkeit im Handeln und insbesondere Sprechen im Rahmen von Bezugsgeweben geht es in meiner Fragestellung zu interreligiösen Aushandlungsprozessen.[53] Insofern als »inter«religiöse Kommunikation explizit auf einen Zwischenraum orientiert ist, gibt diese Definition einen ersten Verstehens- und Definitionsrahmen der hier vorliegenden Studie. Während Arendt sprachlich Handeln und Sprechen voneinander trennt, aber identisch definiert und damit das Sprechen dem Handeln parallel stellt, bedient sich Habermas unmittelbar der Definition von Sprache als »kommunikativem Handeln«.

1.3.2 Jürgen Habermas: Theorie kommunikativen Handelns

Ein wichtiger Gesichtspunkt, der durch die Theorie kommunikativen Handelns (TKH) in den Fokus gerückt wurde, ist die Pluralität der Subjekte,[54] die für kommunikative Prozesse konstitutiv ist. Habermas bezieht sich dabei auch auf Arendt[55]

51 Arendt, 2014 [1960], 164.

52 Vgl. Arendt, 2014 [1960], 174-175.; im Hinblick auf dieses Verständnis ist es gewissermaßen folgerichtig, dass ich mich im Rahmen dieser Arbeit für eine Einzelfallstudie entscheide, weil dem Methodendesign das ›Erzählen von Geschichten‹ quasi inhärent ist; vgl. Merriam, 2014, 258-264.

53 Kritisch – z.B. auch im Hinblick auf Lewins Forschungsansatz zu Handlungsforschung – sei hier darauf hingewiesen, dass Arendt davon ausgeht, dass die Gesamtheit der erzählbaren Geschichte erst nach dem Tod des Geschichtenträgers möglich sei. Damit entzieht sie aber das Handeln der Reflexionsmöglichkeit im Prozess. Zur Sicherung vollkommen unsicherer Bezüge benennt sie als Handlungsoption das Versprechen, mit dem Zukunft stabilisiert wird. Die Möglichkeit, Handeln immer nur retrospektiv zu bewerten, macht den Analyseprozess schwierig. Vgl. Arendt, 2014 [1960], 231-232.

54 Habermas kritisiert, dass Kants Entwurf einer Ethik monologisch und nur auf das einzelne Subjekt bezogen sei. Für Habermas sind Moral und Ethik mehr als eine individuelle Entscheidung. Aufgrund des rationalen Diskurses zwischen Subjekten könne sie zur (Geltungs-)Wahrheit gemacht werden. Das Verständnis der Pluralität von Subjekten, die miteinander im Diskurs stehen, teilt er als Grundlage kommunikativen Handelns mit Arendt; vgl. Canovan, 1983, 106.

55 Vgl. Canovan, 1983, 106-107. Canovan problematisiert allerdings auch Habermas' Rezeption von Arendts Theorie. »Why are these statements, and the interpretation they illustrate, dis-

und ihre grundlegenden Überlegungen menschlichen Handelns in der »Vita activa«. Wie Habermas betont, hatte insbesondere Arendt in ihrer Handlungsdefinition drei wesentliche Merkmale festgehalten: 1) die notwendige Pluralität, 2) das Bild des Netzes als Metapher für notwendige Kommunikation einer Weltgemeinschaft und 3) die ›Gebürtlichkeit‹, die Menschen überhaupt mit dem Potenzial des Neuanfangs ausstattet.[56] Diesen drei Bedingungen, so betont Habermas später, sei der wesentliche Zugang zur TKH geschuldet.[57]

Während Habermas sich in diesen drei Punkten zwar auf Arendt bezieht, geht er mit seiner TKH in eine deutlich andere Richtung als Arendt, insbesondere im Hinblick auf die Rolle, die er der Rationalität zuweist, weshalb die TKH auch mit dem Begriff der Theorie des rationalen Handelns bezeichnet wird. Dazu hat Habermas mit seiner »linguistischen Wende«[58] eine wichtige Grundlage zu Deutung und Analyse kommunikativer Handlungsprozesse gelegt. Die »Sprechakttheorie«[59], auf der Habermas' weitreichende Gesellschaftstheorie basiert, ist Grundlage der Deutungskategorie von Sprache und Kommunikation als »Handlung«. »A sentence is made up of words, a statement is made in words … Statements are made, words or sentences are used.«[60] Die Sprechakttheorie legt dar, dass Menschen handeln, wenn sie sprechen.[61] Sprache und Kommunikation werden bei Habermas zum wesentlichen Verstehensinstrument. In der TKH kommt Kommunikation sowohl die Ermöglichung und Koordination von Handlungen zu, indem Handlungen abgestimmt und aufeinander bezogen werden, als auch das Handeln selbst. Für die hier vorliegende Studie sind im Hinblick auf die TKH die Aspekte der Sprache als Handlung, die Unterscheidung von Handlungstypen, die Konsenstheorie, die Frage nach Voraussetzungen kommunikativen Handelns und schließlich die Intersubjektivität von Bedeutung. Die TKH stellt bis heute einen wichtigen Bezugspunkt zum Verständnis von Kommunikation dar. Darum stelle ich sie im Folgenden vor, verweise aber auch auf einige wesentliche Kritikpunkte.

Habermas baut auf der Sprechtakttheorie auf. Danach unterteilt er verschiedene Handlungstypen. Handeln sei einerseits ein auf Gegenstände bezogenes instrumentelles Handeln. Auf der anderen Seite gehe es um soziales Handeln, das

tortions of Arendt's views? Basically, because they substitute talking for acting, consensus for disagreement, and unity for plurality in politics«, Canovan, 1983, 108.

56 Vgl. Arendt, 2018a, 37.

57 Vgl. Canovan, 1983, 107.

58 Vgl. Rorty, 2002; der Begriff »Linguistic turn« wurde von Gustav Bergmann geprägt und von Richard Rorty als Titel einer Essaysammlung prominent verwendet; vgl. Glock, Kalhat, 2007.

59 Vgl. Austin, 1975; Searle, Kiefer, 1980.

60 Austin, 1950, 120.

61 Vgl. Austin, 1975.

sich auf Interaktion mit Subjekten beziehe.[62] Es sei auf Einvernehmen und Verständigung ausgerichtet, wobei den Mithandelnden ohne Hintergedanken, Täuschungsmanöver und versteckte Absichten begegnet werde. Ziel dieser Kommunikation sei Überzeugung und Einvernehmen.[63] Kommunikativ gemachte Aussagen lassen »Geltungsansprüche«[64] entstehen, da jede Aussage impliziere, dass die gemachte Behauptung wahr sei.[65] In diesem Sinne gemachte ›wahre‹ Aussagen würden durch vier Bedingungen charakterisiert: 1) Verständlichkeit, 2) die Wahrheit in Bezug auf die objektive Welt, 3) die Richtigkeit und Angemessenheit der Interaktion bezogen auf die sozialen Beziehungen der Agierenden, 4) die Aufrichtigkeit/Wahrhaftigkeit der Selbstdarstellung (Wünsche, Absichten u.Ä.) in Bezug auf die subjektive Welt.[66] »Verständigung ist also ein Prozess, der Unverständnis und Missverständnis, Unwahrhaftigkeit sich und anderen gegenüber, schließlich Nicht-Übereinstimmungen auf der gemeinsamen Basis von Geltungsansprüchen zu überwinden sucht«.[67] Die »Geltungsansprüche«[68] zeigten, wie sich das Subjekt auf die objektive Welt (Dinge), die soziale Welt (Normen) und die subjektive Welt (Situation der Handelnden) beziehe.[69] Diejenigen, die an einem solchen Aushandlungsprozess beteiligt seien, müssten ihrerseits Geltungsansprüche anerkennen, gleichzeitig aber auch die auf den Prozess ausgerichteten Bedingungen, unter denen sie in Geltung gesetzt würden, für notwendig erklären. Dies ermögliche einen Diskurs, der in Bezug auf jede kommunikative Interaktion möglich ist, unter der einzigen Voraussetzung, dass Aussagen intersubjektive Gültigkeit erwarten lassen. Verständigung bedeute, unterschiedliche Bezüge zur Welt anzuerkennen und Einverständnis darüber zu erzielen. In der Alltagskommunikation würden die genannten Geltungsansprüche kaum je so erfüllt, dennoch hätten sie ihre spezifische Funktion als impliziter Konsens, der wiederum in der Alltagskommunikation die Grundlage für einen gegenseitigen Vertrauensvorschuss darstelle. Würden einer oder mehrere Geltungsansprüche im kommunikativen Prozess in Frage gestellt,

---

62 Die Trennung dieser beiden Arten des kommunikativen Handelns lässt sich empirisch kaum nachvollziehen und wurde häufig kritisiert; vgl. Steinhoff, 2015, 72-73.

63 Kommunikation nennt Habermas solche Vorgänge, »in denen die Beteiligten ihre Handlungspläne einvernehmlich koordinieren; dabei bemisst sich das jeweils erzielte Einverständnis an der intersubjektiven Anerkennung von Geltungsansprüchen.« Habermas, 2015, 68; vgl. Habermas, 1984, 460-461.

64 »So gilt im kommunikativen Handeln die Regel, dass ein Hörer, der einem jeweils thematisierten Geltungsanspruch zustimmt, auch die beiden anderen, implizit erhobenen Geltungsansprüche anerkennt; andernfalls muss er seinen Dissens erklären.« Habermas, 1981b, 184.

65 Vgl. Habermas, Vorstudien, 129.

66 Vgl. Habermas, 2009, 138-140; vgl. Jochum-Bortfeld, 2008, 38-39.

67 Habermas, 2014, 253.

68 Habermas, 2014, 53.

69 Habermas, 2014, 149-150. Die scharfe Trennung objektiver und subjektiver Welt steht dabei in einem Spannungsverhältnis, z.B. zur Theorie von Knoblauch.

so müsse wiederum die Kommunikation selbst kommuniziert werden. Diese Art der Metakommunikation bezeichnet Habermas als »Diskurs«.[70] In diesem Diskurs gehe es um das ›bessere‹ Argument. Als solches gilt für Habermas allein das rational überzeugendste Argument,[71] das andere Geltungsansprüche zurückweisen oder erfüllen könne. Eine strategische oder erfolgsorientierte Kommunikation gilt darin als prinzipiell ausgeschlossen. Das »bessere Argument« wird zur rationalen Motivation.[72]

Mit »Diskurs« oder – wie Habermas es auch nennt – der ›idealen Sprechsituation‹[73] ist ein Prozess definiert, in dem wahrheitsfähige Aussagen und verallgemeinerbare Normen generiert werden können.[74]

> »Des Weiteren hat Habermas gezeigt, dass die Teilnahme an Diskursen die Anerkennung von Regeln voraussetzt. Die Partizipation an kommunikativen Prozessen lebt von bestimmten Voraussetzungen, Diskurse sind an bestimmte Regeln gebunden, ohne die sie nicht funktionieren.«[75]

1) Der Diskurs muss offen sein für alle argumentationsfähig Handelnden. 2) Die Gleichheit aller Sprechenden ist unabhängig von der Qualität ihrer Argumente gegeben. 3) Es liegen keinerlei Zwänge vor, die das Ergebnis beeinflussen könnten.[76] 4) Es liegt eine täuschungsfreie Offenheit der Agierenden über die eigenen Intentionen vor. 5) Gleiche Berechtigung aller Themen und Beiträge sowie zur Eröffnung von Diskursen. 6) Die Möglichkeit, Ergebnisse zu revidieren, ist gegeben. Die so entworfene ›ideale Sprechsituation‹ mit ihren genannten Bedingungen wird in der späteren Arbeit von Habermas zur Grundlage einer kommunikativen Rationalität.[77] Die Vernunft als solche muss in einer idealen Kommunikationssituation quasi zwangsläufig zum Durchbruch kommen. Unter Ausschluss aller »vernunftshemmenden« Sachverhalte kann die Vernunft gar nicht anders, als sich zu entfalten. Diesen Vorgang versteht Habermas als emanzipatorischen Akt.[78] In diesem

70 Habermas, 1984, 114.

71 Vgl. Habermas, 2009, 144.

72 Nach Habermas produziert dies den »zwanglosen Zwang des besseren, weil einleuchtenderen Argumentes.« Habermas, 209, 144.

73 Habermas, 1971, 122.

74 Vgl. Habermas, 1997, 133. Im Unterschied zu Habermas verwendet Michel Foucault den Begriff »Diskurs« im Sinne von »unpersönlichen und kontingenten Machtwirkungen« und definiert ihn als »sprachlich produzierte[n] Sinnzusammenhang, der eine bestimmte Vorstellung forciert, die wiederum bestimmte Machtstrukturen und Interessen gleichzeitig zur Grundlage hat und erzeugt«. Foucault, 2020 [1969], 74.

75 Jochum-Bortfeld, 2008, 37.

76 Einziger Zwang ist der rationalistische ›Zwang‹, dem besseren Argument folgen zu müssen.

77 Vgl. Habermas, 1981a, 44, 168, 400.

78 Die Konsequenzen dieser Theorie beleuchtet, z.B. Michael Welker: »Habermas insistiert auf einem permanenten öffentlichen Diskurs, der eine permanente Stabilisierung und Verände-

Prozess wiederum generiert sich das, was bei Habermas eine »Konsenstheorie der Wahrheit« ist.

> »Wahrheit, als die Berechtigung des in einer Behauptung implizierten Geltungsanspruchs zeigt sich nicht, wie die Objektivität der Erfahrung, im erfolgskontrollierten Handeln, sondern allein in der erfolgreichen Argumentation, durch die der problematisierte Geltungsanspruch eingelöst wird.«[79]

Dies entspricht einer pragmatischen und nicht einer semantischen Bedeutung von Wahrheit.[80] Durch die Erklärung von Wahrheit und die implizit erwartete Zustimmung (Geltungsanspruch) aller an der Kommunikation Beteiligten entwickelt sich zustimmungsfähige und zustimmungspflichtige Wahrheit auf Grundlage der Rationalität.[81] Grundlage kommunikativen Handelns ist für Habermas die Intersubjektivität, nach der handelndes Subjekt nur sein kann, wer vom Gegenüber anerkannt ist, wenn also die Anerkennung vorausgesetzt und nicht immer wieder neu erklärt werden muss.[82] »Habermas hat in diesem Zusammenhang unter dem Stichwort der Intersubjektivität darauf aufmerksam gemacht, dass die Herausbildung der Identität ein gesellschaftlicher Prozess ist und auf gegenseitiger Anerkennung beruht.«[83] Intersubjektivität geht davon aus, dass das Subjekt sich seiner selbst nur über Interaktion bewusst werden kann. Damit wendet sich Habermas hin zu einer dialogisch kommunikativen Form der Subjekt-Erkenntnis.

---

rung der Gesellschaft anstrebt, wobei er sich an den Maßstäben der Verfassung eines Staates orientiert, der sich als Rechtsstaat und Sozialstaat verstehen will. Ferner sieht Habermas klar, dass bloße Ideen zu einer Gesellschaftsveränderung und bloße moralische Appelle unzureichend sind. Visionen von Emanzipation und Befreiung und moralische Engagements müssen in Prozesse der Verrechtlichung umgesetzt werden.« Welker, 2011, 83. Gerade der Gedanke, Rationalität und Emanzipation zusammenzudenken, macht Habermas für dieses Forschungsprojekt bei aller Kritik besonders wesentlich.

79 Habermas, 2001, 388.

80 Vgl. Jochum-Bortfeld, 2008, 39. Jean Francois Lyotard wendet sich vehement gegen Habermas' Diskursverständnis. »Das postmoderne Wissen ist nicht allein das Instrument der Mächte. Es verfeinert unsere Sensibilität für die Unterschiede und verstärkt unsere Fähigkeit, das Inkommensurable zu ertragen. Es selbst findet seinen Grund nicht in der Übereinstimmung der Experten, sondern in der Paralogie der Erfinder«, Lyotard, 2012, 16. Damit verfolgt er das Konzept des »Widerstreits«. Aufgrund der »Widervernünftigkeit« lasse sich kein legitimierter Konsens herstellen. Die Heterogenität von Lebensformen und Wissensherstellung führten zur Konstruktion von Nichtübereinstimmungen. Er bezeichnet es als Aggression, wenn Konsens das Ziel eines Diskurses sei. Neues hervorzubringen, sei im Kontext eines auf Konsens angelegten Diskurses nicht möglich; vgl. Lyotard, 2012.

81 Vgl. Jochum-Bortfeld, 2008, 39.

82 Zum Begriff der Anerkennung vgl. Honneth, 2014; Bedorf, 2010.

83 Jochum-Bortfeld, 2008, 37.

1.3.3 Gewinn für mein Forschungsfeld

Es geht hier um den theoretischen Rahmen bzw. den Verstehenshorizont, in dem in dieser Studie interreligiöse Aushandlungsprozesse untersucht werden sollen. Während ich mich dabei auf die TKH beziehe, distanziere ich mich gleichzeitig auch in wesentlichen Punkten von ihr. Ich schließe mich insbesondere der Kritik an Habermas an, die dem Gedanken der Durchsetzung des rational besten Argumentes attestiert, nicht nur eine Idealform von Kommunikation darzustellen, sondern insbesondere die Bedingungen außer Acht zu lassen, die für kommunikative Prozesse jenseits der Rationalität konstitutiv sind. Selbst im Rahmen einer Idealsituation ist der Zugang reiner Rationalität ohne Not verengend und bezieht gerade das Beziehungsgeflecht (vgl. Arendt) sowie emotionale Affizierung oder real vorhandene Macht- und Ressourcenkonstellationen nicht ein. Auch wenn Habermas explizit nicht im Hinblick auf die Empirie schreibt, so ließe sich die empirische Bearbeitung kommunikativer Prozesse im Hinblick auf die reine Rationalität von Kommunikation nur unter großer Einschränkung der komplexen Dimensionen, unter denen kommunikative Prozesse stattfinden, rechtfertigen.[84] Dennoch hat der Blick auf die TKH im Zusammenhang meiner Forschungsarbeit ermöglicht, den wesentlichen Stellenwert wahrzunehmen und nachzuvollziehen, der kommunikativen Aushandlungsprozessen gesellschaftlich zukommt. Zur Bearbeitung meines Forschungsgegenstandes hat die TKH den Anstoß gegeben, im Rahmen komplexer Verhandlungsprozesse den Fokus auf die sprachlichen Kommunikationsabläufe der Aushandlungsprozesse zu legen und diese schließlich ins Zentrum der hier vorgestellten Arbeit zu nehmen. Die Betonung der sprachlichen Kommunikation bei Habermas unter Ausschluss auf Körper bezogener Kommunikation ist Gegenstand der Kritik, der ich mich anschließe, auch wenn aus forschungspraktischen Gründen (s.o.) im Rahmen dieser Studie nicht – wie es wünschenswert gewesen wäre – darauf eingegangen werden konnte. Nancy Fraser wiederum kritisiert Habermas für sein Konzept von Öffentlichkeit. Er lasse außer Acht, dass es nicht allein eine Öffentlichkeit gebe, sondern von »subalternen Öffentlichkeiten«[85] auszugehen sei, die sich im demokratischen Prozess widersprüchlich verhalten könnten. Schließlich ist die theoretische Vorannahme, dass »Gleiche« an einem Diskurs beteiligt seien, eine nicht nur pragmatische Unmöglichkeit (das wäre im Rahmen einer Theorie durchaus denkbar), aber im Hinblick auf die dahinterstehende Grundannahme dieser These im Hinblick auf Gleichheit, insbesondere mit Bezug auf den Pluralitätsanspruch bei Arendt, grundsätzlich kritisch zu sehen. Fraser verweist auf die

---

84 Dies kritisiert z.B. Hans Joas als Vernachlässigung des Faktors »Kreativität« in Habermas' Handlungskonzeption; vgl. Joas, 1986.

85 Fraser, 1990, 67.

für unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen verfügbaren sprachlichen und semantischen Ressourcen, die eine Ungleichheit bei der Möglichkeit, Forderungen gesellschaftlich relevant einzubringen, grundsätzlich bedingen.[86]

Zusammenfassend soll hier im Hinblick auf das Forschungsfeld festgehalten werden, dass mit der TKH von Habermas zunächst interreligiöse Aushandlungen als gesellschaftlich kommunikatives Handeln verstanden werden können. Kennzeichnende Bedingung ist vor allem die Intersubjektivität der an diesen Aushandlungen Beteiligten (»*so, wie etwas geschieht, wenn wir hier zusammensitzen*«[87]). Während ich das Primat der Rationalität bei Habermas zwar als ergänzungsbedürftig ansehe, ist einerseits seine Theorie bis heute zu einem wesentlichen Bezugsrahmen kommunikativer Prozesse geworden, und darüber hinaus hat vor allem der Gedanke der kommunikativ generierten »Geltungswahrheit« ein hohes Erschließungspotenzial im Rahmen meines Untersuchungsfeldes, in dem Maße, in dem der Satz: »Eine konstruierte Gleichheit, die es so nicht gibt«[88] handlungsleitend für die Aushandlungsprozesse geworden ist.

Dass hier inter**religiöse** Aushandlungsprozesse mit Bezug auf die TKH behandelt werden, ist keinesfalls selbstverständlich, da Habermas als großer Kritiker religiöser Bindungen im Rahmen dieser Diskurse galt insofern, als er Existenzwahrheiten bzw. Glaubensgewissheiten[89] als unvereinbar mit dem pragmatischen Rationalismus von Geltungswahrheiten versteht.[90] Positiv gesprochen beschreibt er dies unter einem emanzipatorischen Gedanken des Subjektes, das sich frei äußert und nicht an (religiös/institutionelle Wahrheits-)Normen gebunden sei.[91]

> »Es besteht eine eigentümliche Dialektik zwischen dem philosophisch aufgeklärten Selbstverständnis der Moderne und dem theologischen Selbstverständnis

86 Vgl. Fraser, 1994, 254.

87 2. Treffen 02.02.2016.

88 Dieser Satz entstand im Rahmen eines offiziellen Gespräches mit einem Berliner Staatssekretär im Mai 2016 und wurde von Rosa so formuliert und im Weiteren immer wieder in der Außenkommunikation als Erklärungssatz des hier entstehenden Modells von allen Beteiligten genutzt.

89 Zu deren »Sonderstatus« im Rahmen »philosophischer Wahrheitskonzepte« vgl. Dehn, 2013, 114.

90 Vgl. Habermas, 2008, 29-30.

91 »Die Religion steht in der Gefahr, genau dieses kommunikative Handeln zu blockieren, weil sie den gläubigen Diskursteilnehmer nicht in den vorurteilsfreien Raum rationaler Verständigung entlässt, sondern ihm klare Zielvorgaben für den Diskurs mit auf den Weg gibt. Habermas fordert deshalb die religiösen Bürger auf, ihre einseitigen (moralischen) Urteile nicht zu verabsolutieren, sondern sich den Bedingungen eines liberalen Staates zu stellen.« Reder, Schmidt, 2008, 13.

der großen Weltreligionen, die als das sperrigste Element aus der Vergangenheit in diese Moderne hineinragen.«[92]

Hier ergab sich auch der größte theologische Widerspruch. Damit könne das rational bessere Argument a priori niemals zur Geltungswahrheit gelangen, weil es mit der uneinholbaren (geglaubten) Existenzwahrheit unvereinbar sei. Interreligiöse Formate bilden hier eine interessante Variante, da sie mit einer Mehrzahl (sich zum Teil widersprechender) letztgültiger Existenzwahrheiten im Rahmen von Diskursen aufeinandertreffen. Möglicherweise gilt hier, dass insbesondere solche interreligiösen Formate, deren Ziel nicht allein der theologische Diskurs, sondern emanzipatorisch-gesellschaftsverändernde Prozesse sind, in einem impliziten Konsens der Beteiligten kommunizieren, dass die jeweils eigene(n) (religiösen) Existenzwahrheit(en)[93] ohnehin als unvereinbar und damit nicht verhandlungsrelevant gilt. Es könnte sein, dass die Beteiligten dieser interreligiösen Aushandlungsprozesse vorab auf den impliziten Konsens aller verwiesen sind, der einen Geltungsanspruch auf die theologische Existenzwahrheit von vornherein außen vor lässt, weil hier ohnehin keine Übereinkunft zu erzielen sein wird.[94] Für die Beteiligten der hier untersuchten Initiative zeigt der empirische Befund, dass mindestens eine kommunikative Flexibilität in Bezug auf (dogmatische) Lehrmeinungen der eigenen Religionsgemeinschaft eingebracht wird (vgl. Kapitel 4.3).

Habermas markierte mit dem Begriff der »postsäkularen Gesellschaft«[95] eine veränderte Position zu religiösen Überzeugungen seiner Philosophie.[96]

> »Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach. Sie bewahren die Dimensionen unseres gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenlebens, in denen noch die Fortschritte der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, vor dem Vergessen.«[97]

---

92 Habermas, 2008, 27. Einen paradigmatischen Wendepunkt der Beurteilungen von Religion stellt die 2001 von Habermas gehaltene Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels dar, mit der er auch den Begriff der »postsäkularen« Gesellschaft prägt und religiöser Kommunikation eine große Bedeutung für gesellschaftlichen Zusammenhalt zumisst; vgl. Habermas, 2005a; Reder, 2008; zur Kritik seiner neuen Positionen vgl. Reder, 2009.

93 Vgl. Japers, 2016.

94 Die von mir ins Gespräch gebrachte These, kann hier nur mit dem exemplarischen Hinweis versehen werden, dass im Rahmen der untersuchten kommunikativen Interaktionen kein Bezug auf Existenzwahrheiten genommen wird. Dieser Frage müsste weiter nachgegangen werden auch in Bezug darauf, ob und wie sich unterschiedliche interreligiöse Formate (allein von ihrer Zielsetzung her) unterscheiden.

95 Habermas, 2005a.

96 Vgl. Habermas, 2019.

97 Habermas, 2005b, 13.

Die Lösung von (gesellschaftlichen) Konfliktfällen werteorientierter Positionen sieht er nicht allein in der Rationalität, sondern in moralischen Lernprozessen.[98] Der gemeinsamen Verständigung gibt auch er angesichts aktueller gesellschaftlicher Bedrohungen eine klare Priorität.

> »Dieses Zueinanderfinden sieht auch Habermas als Möglichkeit, und er sieht es als dringliche Aufgabe an. Denn angesichts der globalen Herausforderungen, vor der die Menschheit steht, geht es vor allem um die Förderung der Verständigungsbereitschaft zwischen den Menschen auf der Basis einer sie verbindenden und verbindlichen Vernunft. Nichts aber ist bedrohlicher als jene Verständigungsverweigerung, die uns heute in den verschiedenen Formen des religiösen und ideologischen Fundamentalismus allenthalben entgegentritt.«[99]

Wenn es hier also um interreligiöse Aushandlungsprozesse gehen wird, findet sich eine annähernde Position in der Frage religiöser Letztgültigkeiten.

1.3.4 Hubert Knoblauch: Kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit

> »[…] so werden diese Handlungen doch erst dann zum Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit, wenn sie anderen kommuniziert werden. Wie immer der Sinn geartet und welche Handlung auch immer intendiert sein mögen – Sinn und Handeln müssen den Bereich des subjektiven Sinns überschreiten und zum Gegenstand der Erfahrung anderer werden. Das empirische Merkmal sozialen Handelns besteht darin, dass es sowohl von anderen Akteuren wie auch von wissenschaftlichen Beobachtern (als beobachtende Akteure) wahrgenommen und erfahren werden kann.«[100]

Knoblauch beschreibt hier, was er unter »kommunikativem Konstruktivismus« versteht, als dessen Begründer er gilt. Er bezieht sich auf den Sozialkonstruktivismus, betont aber, dass die gesellschaftliche Konstruktionsleistung durch kommunikative Interaktionen generiert wird. Knoblauch betont, dass die Theorie kommunikativer Konstruktion der Wirklichkeit sich einerseits auf die Systemtheorie von Peter Berger und Thomas Luckmann[101] bezieht, gleichzeitig

98 »Wir können uns moralische Lernprozesse als die intelligente Erweiterung und reziproke Verschränkung sozialer Welten vorstellen, die sich in einem gegebenen Konfliktfall noch nicht hinreichend überlappen. Die streitenden Parteien lernen, sich gegenseitig in eine gemeinsam konstruierte Welt so einzubeziehen, dass sie dann kontroverse Handlungen im Lichte übereinstimmender Bewertungsstandards beurteilen und konsensuell lösen können.« Habermas, 2005b, 53.

99 Reder, Schmidt, 2008, 19.

100 Knoblauch, 2016, 29-30.

101 Vgl. Knoblauch, 2013, 11-13.

aber die empirische Anwendung dieser Theorie einbezieht.[102] »Empirisch ist alles soziale Handeln notgedrungen kommunikatives Handeln.«[103] Nicht nur soziale Interaktionen, sondern auch den Prozess der Wissensgenerierung bezieht er in die kommunikative Konstruktion von Wirklichkeit ein.[104] Grundsätzlich versteht Knoblauch den Gegenstand der Soziologie und ihres Forschens als kommunikatives Handeln. Insbesondere die Erfahrbarkeit des Sinns bestimmt das Handeln als ein kommunikatives. Immer wenn ein Sinn kommuniziert wird, braucht es Subjekte, die dies tun – insofern ist es eine Form des Handelns (der Subjekte). »Dass es Sinn macht, ist keineswegs nur eine Zuschreibung auf den beobachteten Handelnden, sondern selbst eine Handlung des Beobachters und des Handelnden.«[105] Wirklichkeit, so die zentrale Grundlage seiner Theorie, sei kommunikativ vermittelt und nur als solche erleb- und erfahrbar und so auch in der Lage, Objektivationen zu erzeugen. Mit Berger und Luckmann erklärt er dabei die Funktion von Objektivationen als etwas, was dem Ausdrucksvermögen des Menschen potenziell zu eigen ist, da es in der Lage sei, sich in handfesten Erzeugnissen zu manifestieren.[106] Dies führe dazu, dass Kommunikation sich manifestiert (zur Objektivation wird) und damit zum begreifbaren (manifesten) Teil der gemeinsamen Welt wird und sowohl von denjenigen, die sie erzeugen, als auch von allen anderen als solche wahrgenommen werden kann. Kommunikationen »ermöglichen deren ›Begreifbarkeit‹ über die Vis-à-Vis-Situation, in welcher sie unmittelbar erfasst werden können.«[107] Knoblauch erläutert, dass sich die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit in weiten Teilen auf Habermas' Theorie kommunikativen Handelns beziehe, insbesondere auf dessen Unterscheidung von Handlungen in instrumentelles und soziales Handeln. Allerdings, so betont er, liege bei Habermas eine deutliche Schwäche darin, dass er den Begriff der Kommunikation zu eng auf Sprache als wichtigstes Merkmal kommunikativen Handelns lege, die ihn dann auch über die Sprache als Text zu der »kommunikativen Rationalität« führe.[108] Darüber hinaus sei problematisch,

102 Vgl. Knoblauch, 2016, 29.

103 Knoblauch, 2016, 30.

104 Vgl. Knoblauch, 2016, 29-30.

105 Knoblauch, 2016, 49.

106 »Kommunikatives Handeln in dem hier verwendeten Sinn eines ›kommunikativen Konstruktivismus‹ weist weit über die Sprache hinaus und bezieht Objektivationen jeder Form mit ein, die Zeichen, Technologien und Gegenstände ebenso einschließen wie Körper. Sie erlaubt damit den Einbezug jener Form der Intersubjektivität, die anderen gegenwärtigen Theorien der Praxis des Diskurses oder der Kommunikation entgeht.« Knoblauch, 2016, 31.

107 Knoblauch, 2016, 39-40.

108 »Das zentrale Bindeglied für die Objektivierung des Handelns ist naheliegend: der menschliche Körper. Kommunikatives Handeln objektiviert Sinn, weil und wenn es mit dem Körper vollzogen wird.« Knoblauch, 2016, 43.

dass in seiner Zweiteilung des kommunikativen Handelns die Welt in zwei Bereiche (kommunikatives und instrumentelles Handeln) künstlich getrennt werde.[109] Gerade aber weil kommunikatives Handeln sich in sog. Objektivationen manifestiere und teleologisch auf ein Herstellen ausgerichtet sei, lasse sich eine strikte Trennung beider Welten so nicht darstellen.[110]

> »Wegen der Unterschiedlichkeit ihres Körpers und ihres Wissens (also ihrer raumzeitlichen Individualisierung) können sie nie ›denselben‹ Sinn mit anderen oder mit Institutionen teilen. Ja man kann sagen, dass sie gerade wegen dieser Unterschiede gezwungen sind, zu kommunizieren. Das ist es, was die Gesellschaft am Leben erhält: Dass die Subjekte wegen ihrer Unterschiede fortwährend miteinander kommunizieren müssen. In diesem Sinn begründet die Differenz zwischen (subjektivem) Handeln und objektivierter Kommunikation die Gesellschaft«.[111]

Ich stelle die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit im Rahmen dieser Studie vor, weil sie den theoretischen Rahmen meines Verständnisses kommunikativer Prozesse darstellt. Dies gilt sowohl für die Ebene der konkreten Aushandlungsprozesse der Beteiligten einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte als auch für die Ebene der kommunikativen Vermittlung wissenschaftlicher Beobachtungen und Analysen. Dass im Zusammenhang mit interreligiösen Prozessen Wirklichkeit in Form von Sinn und Objektivationen generiert wird, lässt sich vereinfacht anhand der Herstellung von Beziehungen und der Herstellung einer avisierten Drei-Religionen-Kindertagesstätte erläutern.

1.4 Besonderheiten bei der Analyse der vorliegenden Einzelfallstudie

In dieser Studie geht es um das ›Wie‹ interreligiöser Aushandlungen am Beispiel der Initiative für eine Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Die Analyse natürlicher Daten interreligiöser Aushandlungen über einen längeren Zeitraum stellt bislang ein Forschungsdesiderat dar. Als interreligiöse Aushandlungsprozesse verstehe ich dabei solche kommunikativen Interaktionen von Subjekten unterschiedlicher selbst definierter, religiöser Zugehörigkeiten. Interreligiös bezieht sich auf die Selbstoffenbarung (Self-Disclosure) der Beteiligten im Hinblick auf ihre religiöse Zugehörigkeit/Identität und nicht unmittelbar auf den Inhalt der Aushandlungsprozesse.[112] Neben meinem Interesse an den kommunikativen

---

109 Vgl. Steinhoff, 2015, 72-73.

110 Vgl. Knoblauch, 2016, 40.

111 Knoblauch, 2016, 50.

112 Selbst wenn es in diesen Aushandlungsprozessen z.B. um die kontroverse Frage geht, wie Fördergelder gewonnen werden können, werden diese von mir im Hinblick auf die Beteilig-

Aushandlungsprozessen war bei der Auswahl eines in Frage kommenden interreligiösen Forschungsfeldes ausschlaggebend, solche interreligiösen Formate in den Blick zu nehmen, die sich auf soziale Aktionen beziehen, die also unabhängig von den inneren kommunikativen Prozessen eine soziale »Output«-Orientierung aufwiesen. Als Forscherin sollte ich außerdem die Möglichkeit haben, möglichst umfangreichen Zugang zum interreligiösen Handlungsfeld sowie zu den Aushandlungsprozessen selbst zu erhalten. Zeitgleich zur Entwicklung des theoretischen Methodendesigns ergab sich für mich die Möglichkeit, in der Rolle als Pfarrerin des Evangelischen Kirchenkreises Berlin Stadtmitte und als erfahrene Praktikerin in interreligiösen Bildungsbereichen an einer interreligiösen Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte teilzunehmen.[113] »Finally, a case study might be selected for its very uniqueness, for what it can reveal about a phenomenon, knowledge to which we would not otherwise have access.«[114] Dabei bilden die interreligiösen (kommunikativ-sprachlichen) Aushandlungsprozesse der Initiative der Drei-Religionen-Kindertagesstätte das Zentrum dieser Studie.[115] Als Kontext des Falls nehme ich insbesondere die dynamischen Kräftefelder im Umfeld der Aushandlungsprozesse in den Blick, die in unterschiedlicher Weise Einfluss auf die Aushandlungen nehmen und die im Rahmen der Aushandlungsprozesse eine Rolle spielen.[116] Ausgehend von dem skizzierten theoretischen Bezugsrahmen wurde das methodische Vorgehen im Rahmen dieser Fallstudie entwickelt. Beim Forschungsdesign beziehe ich mich insbesondere auf Sharan B. Merriam[117] und Robert Stake[118] sowie auf Robert K. Yin[119]. Während Yin epistemologisch stärker im positivistischen Bereich verankert ist, verfolgen Merriam und Stake einen konstruktivistischen Zugang zum Fallstudien-Design.[120] Realität verstehe ich dabei als Konstruktion intersubjektiver Interaktion »through meanings and understandings devolved socially and experientially.«[121] Diese Sicht geht auch davon aus, dass vielfache Realitäten und Sinngebungen gleichzeitig existieren, die sowohl abhängig als auch ko-konstruiert von den Forschenden sind.[122] Diesem epistemologischen Ansatz schließt sich die hier vorgenommene Studie an. Ziel ist

ten und deren Ziel weiterhin als interreligiöse Aushandlung verstanden, weil sie im Kontext interreligiöser Aufgabenstellung erfolgen.

113 Zu meiner Doppelrolle als Beteiligte und Forschende vgl. Kapitel 1.6.

114 Merriam, 2014, 46.

115 Vgl. Yin, 2014, 49-50.

116 Vgl. Kapitel 2.

117 Vgl. Merriam, 2014.

118 Vgl. Stake, 2010.

119 Vgl. Yin, 2014.

120 Vgl. Bedrettin, 2015, 137.

121 Harrison, Birks, Franklin u.a., 2017, Abs. 3.4.2.

122 Vgl. Harrison, Birks, Franklin u.a., 2017 Abs. 3.

nach Merriam, ein Verfahren induktiver Schlussfolgerungen und Interpretationen anstelle von hypothesenprüfenden Verfahren zu verfolgen.[123]

> »One of the assumptions underlying qualitative research is that reality is holistic, multidimensional, and ever-changing; it is not a single, fixed, objective phenomenon waiting to be discovered, observed, and measured as in quantitative research.«[124]

1.5 Daten und methodisches Vorgehen

Bei den untersuchten Daten handelt es sich um die kommunikativen Aushandlungsprozesse derjenigen, die an der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte beteiligt sind. Diese Aushandlungen wurden kontinuierlich über einen Zeitraum von mehr als zwei Jahren (November 2015 – Dezember 2017) und abschließend im Abstand von weiteren 1,5 Jahren (Mai 2019) digital aufgenommen, transkribiert und anschließend in einem mehrfachen Kodierverfahren mithilfe methodischer Verfahren der Grounded Theory softwaregestützt bearbeitet. In der hier vorliegenden Studie kam zunächst erschwerend hinzu, dass es – zumindest im interreligiösen Bereich – keine direkt vergleichbaren Fallstudien gibt, die mit natürlichen Daten arbeiten. Ein angemessenes Analyseverfahren musste also Schritt für Schritt im anhaltendenden Austausch mit den Daten und Methoden entwickelt werden. Auch dass es sich hier um eine qualitative Langzeitstudie (über einen Zeitraum von insgesamt knapp vier Jahren) handelt, wurde in das Analyseverfahren miteinbezogen.[125] Besonderes Augenmerk habe ich dabei auf kommunikationswissenschaftliche Methoden gelegt. Insbesondere der Zugriff auf konstruktivistische Positionen im Bereich der Kommunikationswissenschaften war hier naheliegend, weil der epistemologische Zugang eine kongruente Erschließung meiner Daten sowohl im Bereich der Theorie als auch der Methode ermöglichte. Die Arbeiten von Jimmie Manning und Adrienne Kunkel waren dabei besonders im Hinblick auf das Verhältnis von Beziehungen und sozialem Handeln ergiebig:

> »Given that both communication and interpersonal relationships are fraught with meaning and action, it makes sense that studying relationships through an inter-

123 Vgl. Merriam, 2014, 14.

124 Merriam, 1998, 202.

125 »Longitudinal Coding is appropriate for longitudinal qualitative studies that explore change and development in individuals, groups, and organizations through extended periods of time.« Saldaña, 2009, 176.

pretivist-qualitative lens allows deeper insight into how meaning and action work together to constitute relationships.«[126]

Die Frage, wie die Beteiligten kommunikativer Prozesse Sinn konstruieren, kann unter verschiedenen kommunikationswissenschaftlichen Perspektiven spezifisch beleuchtet werden. Für die vorliegende Studie habe ich besonders die »interpersonale« (Nähe-Beziehung)[127] und »Intergruppen«-Kommunikation (Vertretung für Institution/Vereine, Gruppenzugehörigkeit)[128] berücksichtigt. Da die Aushandlungsprozesse im Fokus der Studie stehen, werden sie aus der Perspektive sowohl der interpersonalen als auch der Intergruppen-Kommunikation untersucht werden. Es handelt sich dabei um eine zweifache hermeneutische Perspektive, die besagt, dass die an den Aushandlungen Beteiligten einerseits in einem interpersonalen kommunikativen Nahbereich interagieren und multiple Signale dieses Nahbereichs gesendet werden, mithilfe derer Beziehung interaktiv konstruiert wird. Zeitweise oder sequenzweise aber wechselt dieser Modus zugunsten kommunikativer Prozesse, die Intergruppen-Kommunikation und Gruppenzugehörigkeit signalisieren.

Die konkrete Analyse der Daten erfolgte in einem zweistufigen Kodierverfahren. Dabei habe ich eine Mischform aus offenem und fokussiertem Kodieren verwendet. Ich habe mich zunächst auf solche Codes konzentriert, die sich auf Emotionen (z.B. Lachen), den Ausdruck von Wertesystemen, Dilemmata oder Konflikte bezogen. Kathy Charmaz verweist darauf, dass es bei der Datenanalyse darum gehe, dass unterschiedliche Realitäten aus den Daten heraustreten können.[129] Forschende müssen den größeren strukturellen, kulturellen, zeitlichen, (hier auch) religiösen und institutionellen Kontext sowie die sozialen Umstände und Beziehungen wahrnehmen können, in denen sich die Beteiligten bewegen.[130] Diese Perspektive erforderte ein offenes Kodieren, sodass sich aus den Interaktionsprozessen der Forscherin mit den Beteiligten und insbesondere mit den Daten weitere Codes entwickelten.[131] Mithilfe eines differenzierten mehrfachen Analyseverfahrens lie-

126 Manning, Kunkel, 2014, 1.

127 Vgl. Manning, 2020, 31.

128 »For scholars of intergroup communication group can be a broadly defined concept […]. Intergroup communication scholars are interested in understanding how these group identities influence the way we communicate.« Art. »Intergroup Communication« in: Sage Encyclopedia of communication research methods https://methods.sagepub.com/reference/the-sage-encyclopedia-of-communication-research-methods/i7061.xml (Zugriff 24.02.2021).

129 Vgl. Charmaz, 2006, 54.

130 Vgl. Ratnapalan, 2019, 667.

131 »What you see in your data relies in part upon your prior perspectives. Rather than seeing your perspectives as truth, try to see them as representing one view among many. That way, you may gain more awareness of the concepts that you employ and might impose on your data.« Charmaz, 2006, 54.

ßen sich anschließend fünf Hauptkategorien ermitteln. Charmaz berschreibt die Prozesse, wie Kategorien ermittelt und zueinander ins Verhältnis gesetzt werden können mit der Metapher eines »working skeleton«[132] und betont dabei den Aspekt der Kreativität. »Theoretical playfulness allows us to try out ideas and to see where they may lead«[133], erläutert sie. In dem hier vorgenommenen Analyseverfahren wurde die Skelettmetapher zum Ausgangspunkt der Bestimmung der theoretischen Kategorien und ihrer Zuordnung zueinander. Sie wurden mit Hilfe der genannten Metapher in Beziehung zueinander gesetzt, weshalb sie mit der nachfolgenden Abbildung vorgestellt werden. »[…] coding generates the bones of your analysis. Theoretical integration will assemble these bones into a working skeleton. Thus, coding is more than a beginning; it shapes an analytic frame from which you build the analysis.«[134]

Abbildung 1: Darstellung der Codestruktur als »working skeleton« nach Charmaz 2006, 46

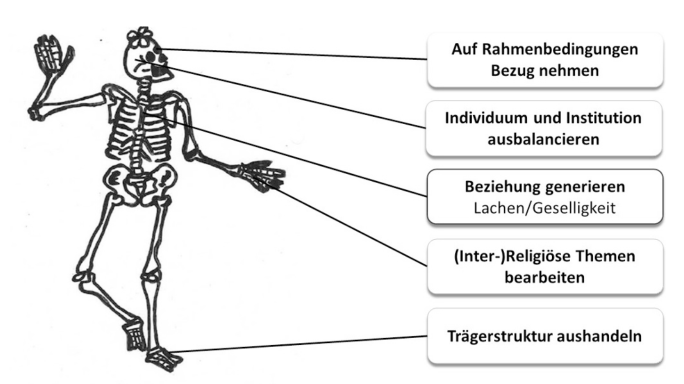


Bild: Rainer Hauck

Erläuterung der Abbildung 1

Die verbindende Struktur, so wie sie sich in den Aushandlungsprozessen gezeigt hat, ist das Generieren von **Beziehungen** (Kapitel 4.1.1 und 4.1.2) und wurde somit im Zentrum angeordnet. Die Tragfähigkeit und Bodenständigkeit, die auf Ausgleich und Balance angewiesen ist, wird über die Aushandlungen einer spezifischen **Trägerstruktur** (Kapitel 4.4) erreicht, die im Bild im tragfähigen Teil des Skeletts im Bereich Becken und Beinen/Füßen angeordnet ist. Die Handlungsperspek-

132 Charmaz, 2006, 45.
133 Charmaz, 2006, 71.
134 Charmaz, 2006, 45.

tive und Berührungsfähigkeit, symbolisiert durch Hände und Arme, steht für die Aushandlungen **religiöser Themenfelder** (Kapitel 4.3). Die Balance zwischen **Individuum und religiöser Institution/Verein** (Kapitel 4.2) ist symbolisch im Bereich Kopf (Denken) eingetragen. Der Bezug auf **Rahmenbedingungen** (Kapitel 2), die auf die Entwicklung des Projektes einwirken, wird durch die nach außen gerichtete Wahrnehmung, also Augen, Ohren, Nase symbolisch dargestellt.[135]

1.6 Positionierung der Forscherin/Insider Research

»Insider researchers always have a passion about the topic they have been working on. This means that they would commit themselves into the research despite all the obstacles.«[136] Eine drängende Frage im Hinblick auf mein Forschungsdesign stellt sich an meine Person: Kann eine im Prozess involvierte Person mit je eigenem Beitrag und Interesse an dem zu beforschenden Prozess tatsächlich eine vollgültige Forschungsposition einnehmen?

Patricia und Peter Adler beschreiben ein breites Spektrum von Forschungsperspektiven zwischen vollständiger Beobachtung, teilnehmender Beobachtung, beobachtender Teilnahme und kompletter Teilnahme.[137] Sie beschreiben, dass »Insider Researcher«[138] sich dadurch auszeichnen, dass diese Forschenden selbst Teil der Gruppe sind, die sie beforschen.[139] Dies beschreibt die hier eingenommene Forschungsperspektive sehr genau. Grundsätzlich lassen sich drei wesentliche Vorteile für Insider Researcher ausmachen: 1. Insider Researcher können die Themen eines Forschungsfeldes besser verstehen,[140] 2. der Interaktionsfluss der Beteiligten wird durch Insider Researcher weniger unterbrochen,[141] 3. insbesondere die Datenanalyse ist für Insider Researcher besser zugänglich:

> »They are normally familiar with the language, jargon and acronyms [...] and it is less likely that the participants' responses are misunderstood. An outsider re-

135 »As Griffin further notes, ›By artfully incorporating imagery, metaphor, illustration, and story into the core of the theory, the theorist can make his or her creation come alive for others‹ (p. 32). The qualitative scholar has to be open to rethinking, recrafting, and rewriting his or her research questions.« Manning, Kunkel, 2014, 200.

136 Saidin, Aizan, 2016, 815.

137 Adler und Adler, 2000, 11.

138 Da es für »Insider Researcher« im Deutschen keinen entsprechenden Fachterminus gibt, verwende ich hier den englischen Originalbegriff.

139 Im Unterschied zur Definition von Insider Researcher, die davon ausgeht, dass Forschende signifikante Identitätsmerkmale mit der beforschten Gruppe teilen (z.B. Gender, kulturelle Kontexte, Erfahrungen von Rassismus etc.); vgl. Merton, 1972.

140 Vgl. Fleming, 2018, 312.

141 Vgl. Mercer 2007, 6; Saidin und Aizan, 2006, 850;

searcher is potentially at risk of not noticing interesting data because of a lack of understanding of the specific context that the comments are related to.«[142]

Für diesen Forschungsprozess ergaben sich folgende konkrete Vorteile aus meiner spezifischen Forschungssituation:

1. Kenntnisse im Feld: Beteiligte und Netzwerke.
2. Kenntnisse von Dynamiken und Prozessen interreligiöser Projekte.
3. Kenntnisse interreligiöser Kooperationen.
4. Zugang zu allen Gesprächen (geplanten und informellen).
5. Position des Vertrauens: Die Initiative entwickelte im Laufe der Verhandlungsgespräche ein zunehmend starkes ›Innen‹. Zur Deutung, dass der Prozess ein ›Innen‹ herstellt, lassen sich sowohl interne als auch externe Faktoren heranziehen. Dieser Prozess war nur deshalb möglich, weil ich als Forscherin von den Beteiligten als ›Innen‹ (Insiderin) wahrgenommen wurde. Dieses ›Innen‹ ermöglichte einen Blick auf die Verhandlungen, den eine »bedingte« Innenperspektive nicht hätte bieten können. Dies ist vor allem wichtig in den konflikthaften Aushandlungen, im Hinblick auf Lachen, das eine zentrale Verhandlungsfunktion einnimmt, sowie bei den langen Phasen der Beziehungs- und Vertrauensaushandlungen. Insbesondere diese wären im Kontext einer »teilnehmenden« Forschungsperspektive schlicht funktional nicht möglich gewesen.[143]

Umgekehrt ergeben sich aus dieser Forschungssituation Herausforderungen und Verantwortlichkeiten, die sich z.B. auf die ethischen Implikationen der Vertraulichkeit von Daten beziehen.[144] Außerdem muss dem »Researcher bias«[145] in diesem Format in besonderer Weise Rechnung getragen werden.

Die Position als Insider Researcher eignet sich besonders gut für Fallstudien. Als »Insider Researcher« hatte ich die Gelegenheit, mein spezifisches Forschungsinteresse (Research) interreligiöser Aushandlungsprozesse in der Tiefe verfolgen zu können, die einen hinreichenden Einblick in diese Prozesse ermöglichte und die dabei gleichzeitig meine doppelte Rolle als Prozessbeteiligte (Insider) aktiv reflektierte.

142 Fleming, 2018, 316.

143 Wenn es um »Freundschaft« geht, muss die Möglichkeit gegeben werden, Freundschaften unter den Beteiligten herzustellen.

144 Costley, Elliot und Gibbs, 2010, 3.

145 Fleming, 2018, 313.

1.7 Positionierung als Forscherin und Beteiligte

Im Folgenden gebe ich Auskunft über meine spezifische Rolle als christliche (evangelische) beteiligte Pfarrerin an den Verhandlungen:

1. Als evangelische Pfarrerin und stellvertretende Superintendentin habe ich spezifische Interessen an den Aushandlungsprozessen. Es gibt ein zunehmendes Interesse seitens der evangelischen Kirche, interreligiöse Projekte zu zentralen Handlungsfeldern der Kirche zu entwickeln; dies gilt im Hinblick auf Öffentlichkeitswirksamkeit und die Frage von Governance sowie der Kooperation mit politischen Kräften innerhalb der Stadt Berlin (vgl. Kapitel 2.3.4). Auf diese Interessen bezogen ist »Erfolg« (im Sinne eines sichtbaren Baus der Kindertagesstätte) wesentlicher als der Prozess. Insofern agiere ich mit einem spezifischen (institutionell von mir vertretenen) Interesse in der Initiative. Im Gegensatz zu den drei weiteren Beteiligten vertrete ich keine Kindertagesstätte und werde auch in Zukunft nicht unmittelbar für eine der Kindertagesstätten verantwortlich sein. Wenn auch verantwortlich (accountable) für die Wahrnehmung der Drei-Religionen-Kindertagesstätte im Sinne der öffentlichen Wirkung, bin ich nicht verantwortlich für Finanzen, Abrechnungen, Personalmanagement, Elternbetreuung etc. Ich bin mit der Erwartung in den Aushandlungen, dass die jeweils anderen Beteiligten mit anderen – für ihre Institution oder ihren Verein – spezifischen und persönlichen Interessen an den Verhandlungen teilnehmen.

2. Meine langjährige Praxis in interreligiösen Prozessen führte mich zu der Erwartung, dass sich relationale Prozesse in den Gesprächen vollziehen würden. Aufgrund meiner Erfahrungen von stabilen semi-institutionellen Beziehungen im interreligiösen Bereich trage ich diese Erwartung auch in diesen Prozess ein.

3. Als politisch aktive und reflektierende Person bin ich mit einem Bewusstsein struktureller Ungleichheiten zwischen den Religionsgemeinschaften in die Aushandlungsprozesse gegangen. Ich befinde mich gelegentlich in einer Ambivalenz zwischen der Rolle als Vertreterin einer christlichen Kirche einerseits und meinen politischen Überzeugungen andererseits. Hier geht es besonders um meinen kritischen Umgang mit Dominanz und historischer Schuldverstrickung von Seiten christlicher Kirchen – besonders im Hinblick auf antijüdische Positionen im Bewusstsein der Schoa, aber auch im Hinblick auf antimuslimische Haltungen. Als politische Person trage ich Erwartungen der »Verantwortungsethik« in die Aushandlungsprozesse.

Die Position als Insider Researcher eignet sich besonders gut für Fallstudien. Als »Insider Researcher« hatte ich die Gelegenheit, mein spezifisches Forschungsinteresse interreligiöser Aushandlungsprozesse in einer Tiefe verfolgen zu können, die einen hinreichenden Einblick in diese Prozesse ermöglichte und die dabei gleichzeitig meine zusätzliche Rolle als Prozessbeteiligte (Insider) aktiv reflektierte. Dieses Forschungsprojekt ist ein Zeichen des großen Vertrauens, das im

Rahmen solcher interreligiösen Aushandlungsprozesse möglich werden kann. Seit mehr als 20 Jahren initiiere und begleite ich interreligiöse Projekte, vor allem im Bereich bildungspolitischer Maßnahmen und sog. Empowerment-Projekte.[146] Die Fülle der dort gemachten Erfahrungen war eine notwendige Grundlage für dieses Forschungsprojekt.

Interreligiöse Praxis ist – wie jeder andere Ort gesellschaftlicher Wirklichkeit – kein diskriminierungsfreier Raum. Antisemitismus und Islamfeindlichkeit, auch wenn idealerweise ein gemeinsames Ziel zu deren Überwindung geteilt wird, bilden sich auch hier als gesellschaftliche Grundkonstante ab. Der spezifische Blick darauf konnte im Rahmen dieser Studie nicht geleistet werden, steht aber unbedingt an, um das komplexe Bezugsgeflecht interreligiöser Interaktionen und ihrer Bedingungen weiter erarbeiten zu können. Ähnlich ist es mit der Geschichte interreligiöser Gespräche, die in Deutschland nicht zu trennen ist von dem Trauma der Schoa auf Seiten der jüdischen Dialogbeteiligten und den mehr oder weniger gelungenen Versuchen christlicher Dialogbeteiligter, sich dazu in ein angemessenes Verhältnis zu setzen. Diese gewaltförmige historische Dimension gerät in der Frage nach interreligiösen Formaten häufig aus dem Blick. Auch in diesem Forschungsprojekt konnte dem nicht – über das hier dargelegte Bewusstsein hinaus – angemessen nachgegangen werden, und es bedarf weiterer Forschungsarbeiten.

Jede Forschungsperspektive bleibt begrenzt, das gilt in dieser Studie umso mehr, als sie in den Diskurs gestellt werden muss und will mit Forschungsperspektiven weiterer theologischer und religiöser Ausrichtungen bzw. Zugehörigkeiten wie auch mit anderen Wissenschaften und Praxiserfahrungen. Dies gilt insbesondere vor dem Hintergrund, dass ich als evangelische Pfarrerin die Erfahrung gemacht habe, häufig eine gesellschaftliche Mehrheit zu repräsentieren.[147] Auch wenn ich mich immer wieder in Kontexten bewege, in denen ich Minderheitserfahrungen mache, habe ich nicht die Erfahrung machen müssen, zum Beispiel aufgrund der Sichtbarkeit religiöser Kleidung permanenten Beleidigungen, offenem Hass und Übergriffen auf offener Straße ausgesetzt zu sein. Diejenigen, die diese Erfahrungen machen müssen, sind aber integraler Bestandteil interreligiöser Aushandlungsprozesse und deren Bezugsgewebes. Gerade diese Stimmen müssen viel stärker Gehör finden.

---

146 Zum Beispiel das Projekt JUGA (jung – gläubig – aktiv) im Rahmen des übergeordneten Projektes JUMA (jung – muslimisch – aktiv), das anlässlich des zehnten Jahrestages der Terroranschläge des 11. Septembers vom Berliner Innensenat ins Leben gerufen wurde. Vgl. JUMA, 2021; Interview zum JUGA-Projekt; vgl. Saxe, 10.02.2013 (Zugriff 16.01.2021).

147 Was für den Bereich konkreter statistischer Bevölkerungszahlen und deren Zugehörigkeit z.B. für Berlin Mitte (zehn Prozent evangelische Kirchenmitgliedschaft; vgl. Statistischer Bericht Einwohnerinnen und Einwohner im Land Berlin am 30. Dezember 2021, 37, (Zugriff 23.04.2022)) zwar nicht stimmt, aber als Beschreibung einer historisch christlich geprägten Tradition in Deutschland dennoch als »Mehrheitserfahrung« zutrifft.

Bei der Analyse der Daten war ich gezwungen, mich auf zentrale Aspekte der hier untersuchten Aushandlungen zu beschränken. Aus der Fülle weiterer Themen, die in der Zukunft im Hinblick auf Prozesse interreligiöser Aushandlungen abgesehen von den oben genannten weiter zu erforschen sind, sei hier insbesondere auf die Aspekte »Vertrauen«, »Streitmodalitäten« und »Hoffnung« hingewiesen. Diese Themenbereiche, die sowohl im Bereich von Kommunikationswissenschaften als auch als theologische Begriffe Relevanz genießen, mussten hier zugunsten der vertieften Analyse der vorliegenden Aspekte zunächst zurückgestellt werden. Die vier beteiligten Frauen nehmen in ihren religiösen Vereinen/Institutionen, die mindestens traditionell und historisch patriarchal geprägt sind, jeweils leitende Positionen ein. Im Bereich der kommunikativen Herstellung von Bezugsgeweben wurde bei den interreligiösen Aushandlungen bewusst nur am Rande nach den genderbezogenen Aspekten gefragt. Auch hier zeigen sich für die Zukunft weitere wesentliche Forschungsthemen.[148]

1.8 Aufbau der Studie

Als theoretischen Verstehenshorizont dieser qualitativen Studie beziehe ich mich auf die kommunikativen Handlungstheorien von Arendt (Pluralität und Natalität), Habermas (rationaler Konsens) und Knoblauch (kommunikativer Konstruktivismus). Mit Knoblauch konnte ich auch auf die epistemologische Grundlage meiner methodischen Bearbeitung Bezug nehmen. So wurde mit dem konstruktivistischen Ansatz bei Merriam und Stake unter Einbeziehung Yins das methodische Design einer Einzelfallstudie begründet. Die kommunikativen Aushandlungsprozesse der interreligiösen Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte stehen als Untersuchungseinheit im Fokus dieser Studie. Die methodische Bearbeitung erfolgt als softwaregestützte (MAXQDA) Bearbeitung der Daten in einem mehrfachen Kodierverfahren. Meine Forschungsperspektive wurde abschließend als Insider Researcher qualifiziert.

Im folgenden Kapitel werden die Institutionen und Vereine (jüdisch, muslimisch, christlich) vorgestellt, die die vier beteiligten Akteurinnen vertreten bzw. repräsentieren, und in den Kontext derjenigen Bedingungen eingeordnet, die starken Einfluss auf die Aushandlungsprozesse zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte haben.[149] Dabei geht es besonders in Bezug auf den urbanen Raum, in dem dieser Prozess angesiedelt ist, auch um die Bedingungen von »Raum« und »Zeit/Temporalität«. Im anschließenden dritten Kapitel werde ich den interreligiösen Kontext im Hinblick auf Begriffsklärungen und historische

148 Vgl. z.B. Alleweldt, 2013; Seforosa, 2015.

149 Dies entspricht der Kategorie »Auf Rahmenbedingungen Bezug nehmen«, vgl. Abb. 1.

Eckdaten interreligiöser Interaktionen erläutern. Die konkreten Ergebnisse der Datenanalyse werden im darauffolgenden vierten Kapitel vorgestellt. Darin konzentriere ich mich auf vier Hauptbereiche: die relationalen Beziehungen untereinander, das Verhältnis zwischen verhandelnden Personen und repräsentierten Institutionen/Vereinen, die Aushandlung (inter)religiöser Themenbereiche und die Entwicklung der Trägerstruktur.[150]

Die Vorstellung dieser Themenbereiche entspricht den Kategorien, wie sie sich aus der Datenanalyse entwickelt haben, und erschließt sich aus der Forschungsfrage und dem Forschungsinteresse dieser Studie, **wie** die Beteiligten der Initiative miteinander kommunikativ interagieren. Ausgehend von den so erhobenen Ergebnissen werden diese im fünften Kapitel auf ihren **theologischen Gehalt** und **gesellschaftspolitischen Beitrag** befragt. Dabei geht es um das hier aus den Daten erhobene Verständnis einer interreligiösen Beziehung, die als Religionsgrenzen überschreitende »politische Freundschaft«[151] qualifiziert werden kann. Dazu wird einerseits erläutert, wie der Begriff Freundschaft in soziologischer und praktisch-theologischer Perspektive verstanden wird und in welchem Verhältnis dieses interreligiöse Beziehungsgeflecht wiederum zu einer »Public Theology«[152] steht. Im Zentrum steht dabei die Dialektik der interpersonalen Beziehungen einerseits und das öffentliche Handeln beim Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte andererseits. Abschließend entwickele ich im sechsten Kapitel ausgehend von diesem so gewonnenen Standpunkt einen Ausblick auf zukünftige Forschungs- und Praxisfelder. Dieses induktive Verfahren zur Frage nach der Theologieproduktivität der Ergebnisse ist insbesondere deshalb angemessen, da hier interreligiöse Aushandlungsgespräche untersucht werden. Diese werden erst abschließend im Hinblick darauf befragt, welche Schlussfolgerungen sich daraus im Kontext dieser Studie für weitere Forschungen ergeben. Ziel dieses Forschungsprojektes ist es, interreligiöse kommunikative Interaktionen in ihrer Praxis zu erheben, zu analysieren und in einen größeren Kontext zu stellen, um so zu einem differenzierten und komplexeren Verständnis interreligiöser Interaktionen beizutragen. Insbesondere in dem bislang nur wenig erforschten Bereich der Herstellung von Beziehungen im Prozess interreligiöser Interaktion möchte diese Studie einen Beitrag leisten.

Dabei wird sich in dieser Einzelfallstudie zeigen, dass die hier untersuchten interreligiösen Aushandlungsprozesse verbindendes kommunikatives Potenzial be-

150 Diese Themenbereiche entsprechen den verbleibenden vier Kategorien, vgl. Abb. 1.

151 »Das politische Element der Freundschaft liegt darin, dass in einem wahrhaftigen Dialog jeder der Freunde die Wahrheit begreifen kann, die in der Meinung des anderen liegt.« Arendt, 2019, 53. Der von Arendt geprägte Begriff der politischen Freundschaft betont die Aufrechterhaltung der Verschiedenheit in der Freundschaft. Das gemeinsame Gespräch der Freunde sei in der Lage, die Welt menschlich zu machen.

152 Public Theology bezieht sich auf Theologien, die sich im öffentlichen Bereich von Gesellschaften in relevante Diskurse einbringen; vgl. Kim, Day, 2017.

inhalten, das in der Lage ist, selbst Ressourcenungleichheiten und Strukturunterschiede zu überbrücken. Gleichzeitig bilden sie aufgrund der Herstellung grenzüberschreitender Beziehungsgewebe ein Potenzial gegen gesellschaftliche Stratifikationsprozesse und einen Beitrag zum Aufrechterhalten gesellschaftlicher Aushandlungsräume.

> … als Rosa schließlich zu einer zweiten Tasse Kaffee greift, guckt sie in die Runde, nickt und sagt lachend: »Also ich denk, wir kriegen das hin. Weil wir so miteinander nah sind und wissen, was wir aneinander haben.«[153]

153 8. Treffen 09.03.2017. Aus datenschutzrechtlichen Gründen (eingeschränkte Möglichkeit der Anonymisierung der beteiligten Personen) ist nach Einschätzung der Datenschutzbeauftragten der Universität Basel die vollständige Transkription aller Gespräche nicht öffentlich einsehbar.

2. Rahmenbedingungen der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte

Im folgenden Kapitel werden die Rahmenbedingungen und Dynamiken vorgestellt, die die kommunikativen Interaktionen der Beteiligten beeinflusst haben und die wiederum durch die Aushandlungen beeinflusst werden. Zuerst wird der Anfang der Initiative als eigener komplexer, kommunikativer Prozess verschiedener Beteiligter rekonstruiert. Anschließend werden die Beteiligten und ihre religiösen Gemeinschaften bzw. Vereine oder Institutionen, denen sie angehören und die sie vertreten, in dem für diese Untersuchung relevanten (urbanen) Kontext vorgestellt. Die Rahmenbedingungen wirken sich auf kommunikative Interaktionen der Beteiligten zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte aus. Anhand der Datenanalyse wurden so diejenigen Bedingungen ausgewählt, die sich als besonders wesentlich für Aushandlungsprozesse gezeigt haben. Diese stelle ich im weiteren Verlauf dieses Kapitels unter den Themen »Bildungskonzept« (2.3), »Kommunizierte Räume« (2.4), »Fördermittel« (2.5) und »Zeitverständnisse« (2.6) vor.

2.1 Die Drei-Religionen-Kindertagesstätte: Rekonstruktion eines Beginns

Der Fokus liegt in dieser Studie auf kommunikativen Aushandlungsprozessen. Dabei verstehe ich Kommunikation mit Hiltraud Casper-Hehne als »das absichtsvolle, auf Verständigung zielende sprachliche und nichtsprachliche Handeln von Menschen, eine absichtsvolle soziale Tätigkeit des sich Verständigens und Verstehens.«[1] Die Beteiligten nehmen regelmäßig – vor allem in Gesprächen mit Außenstehenden – auf die Geschichte Bezug, die für sie als Beginn der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte gilt. Dabei gilt die Rekonstruktion der Erzählung des Beginns dieser Initiative mit Thomas Schwietring nicht als chronologische Abfolge eines Geschehens, sondern als das, worauf im Rückblick Bezug genommen wird. Erinnertes Geschehen ist

1 Casper-Hehne, 2006, 10; vgl. Peukert, 2009, 259.

> »stets etwas, das sich die jeweilige Gegenwart selbst geschaffen oder es zumindest ausgewählt hat, um es gegenwärtig als Vergangenheit zu behandeln. Die Gegenwart entscheidet darüber, was als Vergangenes vergangen und vergessen ist und was als aktuelle bedeutsame Vergangenheit gelten soll.«[2]

Insofern wird die Rekonstruktion des Anfangs als etwas verstanden, das von den Beteiligten im Hinblick auf Narrative und Interaktionen für die Gegenwart der Initiative Geltung haben soll. Damit ergibt sich eine Zirkularität. Ereignisse, die am Anfang stehen, gelten als bedeutend für die weiteren Entwicklungen der kommunikativen Interaktion. Umgekehrt werden relevante Prozesse der Initiative entscheidend für die Auswahl der Narrative, die über den Anfang erzählt werden. Darum behandelt dieses Kapitel die kommunikative Rekonstruktion der Ereignisse, die am Beginn der untersuchten Aushandlungsprozesse stehen und die mir, Beteiligte der Initiative, in einem ersten Treffen von den ursprünglich Beteiligten so geschildert und in Treffen mit Außenstehenden regelmäßig wiederholt wurden.[3] Das Geschilderte bezieht sich auf die Zeit von September 2014 bis März 2015. Ab März 2015 wurde ich an den Gesprächen beteiligt.[4] Ab November 2015 war das gegenseitige Vertrauen hinreichend gefestigt, sodass ich die Erlaubnis aller erhielt, die Gespräche mit einem Aufnahmegerät aufzuzeichnen.

Interreligiöse Formate erhalten auch im Rahmen von Lokalpolitik zunehmend Aufmerksamkeit.[5] Bereits 2011 hatte der Regierende Bürgermeister von Berlin zu einem interreligiösen Treffen geladen, bei dem die Senatskanzlei für Kulturelle Angelegenheiten organisierend und moderierend, aber explizit »neutral« agierte. Ziel war die Vernetzung religionsübergreifender Initiativen und Religionsgemeinschaften in Berlin.[6] Etwa 250 Teilnehmende aus 60 verschiedenen Religionen nahmen an diesem Treffen teil. Mit der Arbeit verschiedener Initiativgruppen wurde weiter an einer Vernetzung der Religions- und spirituellen Gemeinschaften gearbeitet.

---

2 Schwietring, 2015, 153.

3 Im Rahmen der von mir aufgenommenen Daten wird diese Geschichte nicht wieder erzählt. Dort wird lediglich mit dem Stichwort »Auto-Geschichte« darauf verwiesen vgl. 14. Treffen 15.12.2017. Die Verschriftlichung des verbalen Berichtes wurde mit allen Beteiligten besprochen und so nah wie möglich anhand meiner vorliegenden Notizen im Forschungstagebuch verfasst und stellt im Rahmen dieser Studie ihrerseits eine kommunikative Rekonstruktion dar.

4 Als Forscherin erinnere ich mich sehr gut an die Gefühle anlässlich dieser Anfrage: Neid, nicht als erste gefragt worden zu sein, das Gefühl der verweigerten Anerkennung mir gegenüber, wäre doch eigentlich ich diejenige, die innerhalb meiner evangelischen Institution für den Bereich interreligiöse Bildung besonders qualifiziert ist und schließlich Kritik gegenüber dem Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte, das ich zunächst als Widerspruch zur Inklusion verstand.

5 Vgl. Bernhardt, 2020, 244-245.

6 Vgl. Sendes, Rhein, 2021 (Zugriff am 29.01.2021).

»Ergebnis dieser Überlegungen ist das Berliner Forum der Religionen. Es wurde im März 2014 von rund 100 Teilnehmenden aus Religionsgemeinschaften, religionsübergreifenden Zusammenschlüssen und spirituellen Gruppen gegründet.«[7] Im Herbst desselben Jahres fand die erste Jahreskonferenz statt.[8] Von Seiten des einladenden Berliner Senats signalisierte die Teilnahme führender Senatsmitglieder die große Beachtung, die dem Treffen von lokalpolitischer Seite entgegengebracht wurde.[9] Als repräsentativ kann der Ort gelten, an den eingeladen wurde: der Wappensaal des Roten Rathauses in Berlin Mitte am Alexanderplatz, der staatlich repräsentativste Saal im politischen Zentrum Berlins.[10] Dieses auf lokaler Ebene organisierte Religionstreffen erinnert entfernt an das »erste« interreligiöse Parlament in Chicago 1893, gute 120 Jahre zuvor. Die Fragen, wer zu diesem Treffen kommen durfte oder geladen wurde, wo die Grenzen der Teilnahmebedingungen waren oder wer sich legitimerweise zum Kanon interreligiöser Aushandlungen zählen durfte, mögen auch diese Konferenz begleitet haben.[11] Neben solchen Legitimationsfragen, die dieses Format fast zwangsläufig hervorruft, passierte, was ein gleichermaßen bekanntes Phänomen interreligiöser Vernetzungsformate darstellt: der freudige Moment des Wiedersehens, denn »man kennt sich« – im intra-/interreligiösen Gespräch.[12] Am Rande des offiziellen Programms finden wichtige Gespräche in den Pausen oder im Nachgang zwischen einzelnen Beteiligten statt, die sich im Rückblick gelegentlich als besonders relevant herausstellten.[13] Ein solches kommunikatives Kleinformat im Rahmen dieser großen Konferenz im Herbst 2015 führte zur Initialisierung eines Projektes, dessen Entwicklung im Zentrum der hier

7 Vgl. Sendes, Rhein, 2021 (Zugriff am 29.01.2021).

8 Vgl. *Berliner Forum der Religionen – Respekt – Dialog – Zusammenhalt* (Zugriff am 29.01.2021).

9 Fahy und Bock kritisieren eine zu große Nähe zwischen offizieller Politik und interreligiösen Initiativen: »While representatives from religious traditions appreciate government attention, they are also aware that they might become complicit in acts of politicking that could undermine their claims to offer inclusive spaces. The relationship remains awkward, since government expects interfaith practitioners to accept civic responsibilities, which affects activities and agendas across field.« Fahy, Bock, 2012, 77.

10 Land Berlin, 2017 (Zugriff am 29.01.2021). »It makes a difference whether the encounter takes place in a room which belongs to a religious community or in a ›neutral‹ room, for example, an assembly-hall owned by the city.« (Bernhardt, 2020, 243).

11 Diese Themen wurden auch in ähnlicher Weise öffentlich im Hinblick auf die Organisation des ersten World Parliament for Religions 1893 in Chicago diskutiert; vgl. Molendijk, 2011, 230-231.

12 »One of the most common criticisms levelled against interfaith initiatives is that they ›preach to the converted‹. Interfaith initiatives, in other words, typically gather sympathetic participants, while lacking the means or the motivation to reach out to those who do not share their vision.« Fahy, Bock, 2012, 10.

13 Vgl. Schwitalla, 2006.

vorliegenden Untersuchung steht: die Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Im Schlussakkord der interreligiösen Konferenz trafen sich zwei Teilnehmerinnen, die sich vage kannten und aus verschiedenen religiösen Gemeinschaften kamen, auf dem Weg zum Ausgang. Aus dem freundlichen Gespräch ergab sich, dass eine die andere im Auto mitnahm. Das Gespräch der beiden während dieser Heimfahrt führte sie auf ihre jeweilige Tätigkeit im Bereich von Kindertagesstätten: Salima als Leiterin, Rosa als Rabbinerin eines Vereins mit der Trägerschaft zweier Kindertagesstätten. Das jeweils unterschiedliche religionspädagogische Profil und das interreligiöse Interesse beider wie auch die im Gespräch festgestellten Gemeinsamkeiten führten noch an demselben Abend zu der Idee, die sich in kürzester Zeit zur Initiative einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte entwickeln sollte.

Bereits hier wird deutlich, worauf im späteren Verlauf dieser Studie noch einmal genauer eingegangen werden soll: Das Feld interreligiöser Formate ist vielfältig – auf der einen Seite formalisierte Großformate und auf der anderen Seite die Initiierung spontaner, nicht selten empathie- und/oder interessengesteuerter Initiativen. Dazwischen befinden sich unzählige interreligiöse Formate mit unterschiedlichen Beteiligten und Agenden. Die darin Aktiven sind sich häufig bekannt oder aus Projekten vertraut,[14] dies gilt auch für einen großstädtischen Kontext wie in Berlin mit über 250 Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften[15] und mindestens 44 dokumentierten interreligiösen Initiativen (Stand 2021).[16] Interreligiöse Formate befinden sich gesellschaftlich nicht selten im Spannungsfeld verschiedener Absichten zwischen politischen Interessen, zunehmenden Governance-Arrangements[17] und den jeweils eigenen Interessen der Initiativen.[18] Schließlich bewegen sie sich auch zwischen der öffentlichen Erwartungshaltung an sie, der Erwartung durch ihre religiöse Gemeinschaft und nicht zuletzt den eigenen individuellen Interessen.[19]

Die Idee zu einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte entstand während der erwähnten Autofahrt im Anschluss an die Veranstaltung im Berliner Rathaus, also

14 Dazu merkt Claus Leggewie fast polemisch an: »In general, most times the same dialogue partners meet and at the end of the conference take out their diaries and exchange their cards. In my experience, this leads to a bureaucratizing of dialogue; i.e., the task is delegated to those already known for their inclination, to fulfil the plans on hand.« Leggewie, 2004, 107.

15 Vgl. Land Berlin, 2020 (Zugriff 29.01.2021).

16 Vgl. Goetze, 2020 (Zugriff 29.01.2021).

17 Vgl. Nagel, 2019; Nagel, 2020.

18 Vgl. Fahy, Bock, 2012, 77.

19 Vgl. Bernhardt, 2020, 240.

im Übergangsbereich/Transitraum zwischen offiziellem und privatem Bereich.[20] Die Einladung zu dieser Fahrt signalisierte auch eine Geste der Gastfreundschaft an Rosa, die aufgrund ihrer Kleidung offensichtlich nicht zur eigenen religiösen Gemeinschaft gehört. Neugierde und gegenseitige Offenheit bestimmten das Gespräch, ein informeller, im Idealfall vom Vorangegangenen motivierter, zufälliger Austausch – ohne Blickkontakt, aber mit gemeinsamer Blickrichtung im Rahmen einer Autofahrt.[21] Entscheidend wird dieses **Gespräch** werden, weil es den Beginn eines lang andauernden interreligiösen Aushandlungsprozesses markiert, der sich aus intentionalem, religiös/interreligiösem Smalltalk formt.[22] Später, so berichten Salima und Rosa übereinstimmend, werden sie diese Autofahrt retrospektiv zum ersten Wendepunkt bzw. Initialpunkt der Initiative zu einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte erklären und damit zu einem zentralen Ankerpunkt der gerade erst begonnenen interpersonalen und Intergruppen-Kommunikationsstruktur.[23] Während interreligiöse Formate häufig von christlichen Kirchen mit oder ganz initiiert werden bzw. wurden[24], hatte die Idee und weitere Initiative zum Projekt der Drei-Religionen-Kindertagesstätte einen jüdisch-muslimischen Anfang. Da die Umsetzung eines solchen Projektes aus den Ressourcen, auf welche die beiden Initiatorinnen zurückgreifen konnten, nicht möglich war, war Kennzeichen dieses Initialmomentes zugleich die Notwendigkeit zu weiteren Kooperationen und das Bewusstsein über die Strahlkraft dieser Idee, die es wahrscheinlich ermöglichen würde, weitere Partnerorganisationen zu finden. Zu einem ersten Treffen wurde eine dritte »Partnerin« mit eben solchen erwünschten Kennzeichen eingeladen: erfahren im Managementbereich von über 30 evangelischen Kindertagesstätten, ein hohes Maß an Expert:innenwissen und nicht zuletzt als Vertreterin eines dritten religiösen – in diesem Fall christlichen – Bekenntnisses.[25]

---

20 Im Rahmen der Datenanalyse wird es auch um die Frage gehen, ob die Beteiligten als »Privatpersonen« miteinander verhandeln oder als Vertreterinnen ihrer Organisation/Institution (vgl. Kapitel 4.2).

21 Überraschend bildlich wird, was Sacks »Side by Side-Dialogue« nennt, Sacks, 2012 (Zugriff 28.03.2021).

22 Zur signifikanten Rolle des »Plauderns« und der »Geselligkeit« vgl. Kapitel 4.1.2.

23 Zum Verhältnis interpersonaler und Intergruppen-Kommunikation vgl. Kapitel 4.2.

24 Vgl. Schubert, 2014a, 9.

25 Die Erfahrung interreligiöser Initiativen zeigt in vielen Projekten nicht selten eine unklare Systematik in der Auswahl des Partnerkollektivs. In interreligiösen Initiativen geht die (innerchristliche) ökumenische Perspektive dabei teilweise verloren, weil mit der Anwesenheit **eines** christlichen Partners, das Quorum »christlich« als erfüllt gilt. Bestenfalls eine orthodoxe Perspektive wird manchmal allein aufgrund der deutlichen äußeren Differenz als fehlend wahrgenommen. Dies gilt auch für andere Religionsgemeinschaften, deren Binnendifferenzierungen in die verschiedenen Strömungen und Traditionen ebenfalls nicht umfänglich abgebildet werden (kann). Dies trägt allerdings die Gefahr in sich, dass die einzelnen Vertretenden tendenziell so verstanden werden, als würden sie für ein gesamtes Kollektiv

Darüber hinaus gab es bereits erste persönliche Begegnungen im Rahmen öffentlicher Fachveranstaltungen im Kindertagesstättenbereich. Der Gewinn einer Vertreterin einer dritten Religionsgemeinschaft ergab sich demnach aus der Mischung von professioneller Expertise und persönlicher Beziehung. In der Folge entwickelte sich daraus zunächst eine weitere Inkongruenz, die im Verlauf der Gespräche Relevanz haben sollte: Britta, die Vertreterin des Evangelischen Kindertagesstättenverbandes in der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte, bat um das Hinzuziehen eines weiteren Experten – nämlich eines Pfarrers mit Kenntnis und Zugang zu kirchlichen Ressourcen wie Bauland oder Immobilien; zumal sie sich, nach eigener Aussage, nicht vorstellen könne, den »theologischen Teil«[26] zu bestreiten. Die endgültige Festlegung derjenigen, die in den folgenden Jahren Mitglieder des Initiativkreises dieses Projektes sein würden, geschah über eine schlichte Verschiebung der Priorität der Ressourcen. Die »interreligiöse Erfahrung« wurde vom hinzugezogenen Pfarrer als wichtiger eingeschätzt als seine Kenntnis von Bauland und Immobilien, sodass er wiederum seine Kollegin Stefanie aufgrund ihres Schwerpunktthemas »interreligiöse Projektarbeit« bat, an einem Gespräch teilzunehmen und ggf. seinen Platz zu besetzen.[27] Dieser Organisationsprozess vollzog sich über einen Zeitraum von etwa einem halben Jahr, in dem die Beteiligten sich zu mehreren Gesprächsrunden zusammenfanden.

2.1.1 Zwischen Repräsentanz und Sympathie

Die Entscheidung und Anfrage an bestimmte Personen in diesem Format interreligiöser Aushandlungen orientiert sich einerseits an spontaner Sympathie, an der Differenzierung der vertretenen Religionen, an einer unspezifisch verhandelten Schnittmenge des beruflichen und ehrenamtlichen Betätigungsfeldes. Die Anfrage erging nicht zufällig an Britta als Vertreterin des größten evangelischen Kitaverbandes in Berlin, da sie Expertinnenwissen einbringen konnte. Darüber hinaus war die Frage an sie motiviert – auch dies wird in den Erzählungen deutlich – durch vorherige positive Erfahrungen mit ihr. Auch Stefanie war den anderen nicht unbekannt. Eine langjährige Tätigkeit im Bereich interreligiöser Bildung hatte ein Wiedererkennen von Ferne und eine positive Grundstimmung zur Folge, die eine erste Einladung nach der Übergabe durch den Kollegen positiv bestärkte. Damit stand 2015 fest, welche Beteiligten sich in den anschließenden Jahren als Initiativkreis für die Drei-Religionen-Kindertagesstätte verstehen würden. Die Besetzung

»das Judentum« »den Islam« »das Christentum« sprechen. Es bedarf – so zeigt es sich auch in den Daten – ausdrücklicher sprachlicher Klärungen, aus welcher religiösen Tradition heraus gesprochen wird.

26 Vgl. 15. Aufnahme 1. Teil 27.05.2019.

27 Dies markiert den Beginn meiner Mitarbeit in der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte.

mit einer jüdischen, einer muslimischen und zwei christlichen Beteiligten ist damit ebenso festgelegt wie die Tatsache, dass es sich um eine genderhomogene Gruppe handelt.[28] Der Beteiligtenkreis blieb über knapp fünf Jahre derselbe. Die Teilnahme ist für alle Beteiligten eine »freiwillige«, also Teil ihrer eigenen Entscheidungen. Keine der Beteiligten wurde von einer der Institutionen, Vereine oder Verbände geschickt, verpflichtet oder entsandt. Alle vier hatten die Möglichkeit, für sich frei zu entscheiden, sich an dieser Initiative zu beteiligen.[29] Es liegt damit organisationstechnisch in ihrer Hand, ob und in welcher Weise die von ihnen vertretene Institution oder Organisation an dieser Initiative beteiligt sein wird. Die Arbeitszeit, die von den Beteiligten in die Initiative eingebracht wird, liegt zwischen Ehrenamt und Arbeitszeit. Während es bei den anderen gelegentliche Überschneidungen mit ihrer sonstigen Tätigkeit gibt, ist Salimas Engagement ausschließlich ehrenamtlich. Die Tatsache, dass Salima nicht nur Vorstand des DMZ (Deutsches Muslimisches Zentrum, bis 2018 DMK Deutschsprachiger Muslimkreis), sondern auch Leiterin einer interreligiös ausgerichteten muslimischen Kindertagesstätte ist, führt immer wieder zu dem Eindruck, dass das Engagement für die Drei-Religionen-Kindertagesstätte auch von ihrer Seite aus beruflich ist. Allerdings muss sie sich die Zeiten für Gespräche, die in der Regel in Zeiten der bezahlten Arbeitszeit der anderen Beteiligten liegen, »frei« organisieren.[30]

2.1.2 Einigung auf das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte

> **Stefanie:** »Man muss irgendwie sagen: ›Das ist der Traum‹. Warum ist das so und nicht anders? Warum drei Religionen an einem Ort? Warum Drei-Religionen-Kita? Warum eine Kita mit drei Religionen?«[31]

Aus den Berichten der Initiative, die mir zu Beginn meiner Teilnahme erzählt wurden, scheint die Aushandlung für das grundsätzliche Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte innerhalb von etwa zwei bis drei Gesprächen (Herbst/Winter 2014) so weit entschieden worden zu sein, dass zum Zeitpunkt meines ersten Gespräches mit der Initiative dieses nicht mehr diskutiert oder in Frage gestellt werden konnte. Das Konzept wurde mir als neuem Mitglied als unverhandelbar, aber argumentativ begründet vorgestellt. Dies wurde von Britta, Salima und Rosa über-

28 Alle vier Frauen haben Leitungspositionen in ihrer religiösen Gemeinschaft; alle Frauen sind in der gleichen Altersgruppe und sind mit Deutsch als Muttersprache sozialisiert worden; zwei Frauen stammen aus der DDR, zwei aus der BRD, alle vier Frauen haben in unterschiedlichen Lebensformen und Konstellationen Kinder/Familien.

29 Vgl. Yukich, Braunstein, 2014, 795-799.

30 Vgl. 14. Treffen 15.12.2017.

31 2. Treffen 02.02.2016.

einstimmend so bestätigt. Dieses Konzept wurde auch im Laufe der mehrjährigen Verhandlungen, die im Zentrum dieser Studie stehen, nicht mehr in Frage gestellt:

Drei Religionsgemeinschaften betreiben jeweils eine eigene Kindertagesstätte unter einem Dach und arbeiten miteinander kooperativ und interreligiös aufeinander bezogen. Sie sind organisatorisch, zahlenmäßig, ausstattungsmäßig, finanziell und religionspädagogisch gleichberechtigt, selbst verantwortet und bedingt unabhängig. Zum Zeitpunkt Herbst 2015 ist der Arbeitsbegriff »Drei-Religionen-Kita« bereits als funktionale Beschreibung des Konzeptes fixiert. Auch ein erster Werbeflyer war bereits erstellt, der neben den pädagogischen Grundlegungen den Gedanken favorisiert, dass diese drei unterschiedlich religiös profilierten Kindertagesstätten »unter einem Dach« gemeinsam miteinander arbeiten.[32] Dass diese grundlegende Konzeptionsentscheidung quasi mit dem Ursprung dieser Initiative einhergeht, macht sie zu einer Conditio sine qua non und bestimmt etwas, das mit Habermas als »Geltungsanspruch«[33] bezeichnet werden kann und für den weiteren Verlauf der Aushandlungen grundlegend und herausfordernd blieb.

2.2 Die Beteiligten

Im Folgenden geht es um die Frage, welche Beteiligten sich in der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte engagieren und welche Institutionen/Vereine sie vertreten. Erst mit der Zeit stellte sich in den Gesprächen heraus, dass die Beteiligten gewisse Merkmale miteinander teilen, die im Laufe der weiteren Gespräche relevant wurden, so zum Beispiel, dass alle vier Frauen in Leitungspositionen ihrer jeweils traditionell männlichen Religionsgemeinschaften tätig sind.[34] Dies wurde zu einem häufigen gemeinsamen Bezugspunkt, z.B. im Hinblick auf das auftauchende Überforderungsnarrativ wie auch die religionsübergreifenden Bekundungen von Loyalität und Unterstützung.[35] Die Frage, ob die an den Gesprächen Beteiligten als individuelle Personen sprechen oder im

32 Vgl. Drei-Religionen-Kita-Initiative, 2020a (Zugriff 29.01.2021).

33 »Geltungsanspruch« ist im Rahmen der Theorie kommunikativen Handelns bei Habermas diejenige »Wahrheit«, auf die sich die Beteiligten gemeinsam, frei und gleichberechtigt angesichts der rational überzeugendsten Argumente gemeinsam einigen, die im Rahmen dieses Prozesses Geltung haben soll und somit handlungsleitend für die weiteren Aushandlungsprozesse, vor allem aber für das soziale, aus ihr hervorgehende Handeln ist; zu Geltungsansprüchen vgl. Habermas, 1984, 253, s. Kapitel 1.

34 Vgl. Gruber, 2020.

35 »Insbesondere in Frauengruppen geht es häufig um die Stärkung aller beteiligten Frauen in ihren Religionsgemeinschaften und darum, sie beim Eintreten für ihre Interessen im Alltag zu unterstützen.« Klinkhammer et al., 89.

Namen ihrer Gemeinschaft handeln, war Teil des beginnenden Aushandlungsgeschehens. Während Salima am Anfang stärker als Leiterin der muslimischen Kindertagesstätte in Erscheinung trat, wurde im Laufe der Gespräche ihre Rolle als Vorsitzende des DMZ immer wichtiger. Rosa, die zunächst als Vertreterin der jüdischen Einheitsgemeinde, nämlich als Rabbinerin wahrgenommen wurde, brauchte ihrerseits einigen kommunikativen Aufwand, um deutlich zu machen, dass auch sie in einer Doppelfunktion auftrat als Rabbinerin einer jüdischen Gemeinde, aber in erster Linie als Rabbinerin im Verein Masorti e. V., einem Verein, der den anderen Beteiligten bis dahin weitgehend unbekannt war. Für diesen Verein konnte sie verbindliche Zusagen treffen. Im Rückblick beschreibt Rosa, dass eine Erwartungshaltung an sie möglich gewesen wäre, als Teil der Einheitsgemeinde zu verhandeln, eine Haltung, die sich eventuell nicht so positiv auf die Verhandlungen ausgewirkt hätte.

> **Rosa:** »Britta, du hättest auch zu mir sagen können, dass das ja schön ist, liebe Rosa, liebe Frau Rosa, schön, dass Sie da jetzt kommen mit ihrem kleinen Masorti-Verein, aber für mich als Kita-Verband geht es nur, wenn die Jüdische Gemeinde zu Berlin mit an Bord ist, das wäre 'ne legitime Ansage gewesen, weißt du? Und möglicherweise, was weiß ich, was daraus geworden wäre. Und dass wir das nicht gemacht haben, ist doch, das ist doch Teil dessen, was wir sind, und das ist gut so.«[36]

Das Verhältnis von individuellen Gesprächspartnerinnen, auf der einen Seite mit Phasen hoch emotional aufgeladener interpersonaler Kommunikation und der Repräsentanz der eigenen jeweils ausdrücklich differenzierten Religionsgemeinschaft, ist ein jeweils neu auszuhandelndes.

2.2.1 Der Verein Masorti im Kontext Berliner jüdischen Lebens

»Masorti e. V. – Verein zur Förderung der jüdischen Bildung und des jüdischen Lebens« (hebräisch: traditionell) ist ein Verein der jüdischen Religionslandschaft, der es sich zur Aufgabe macht, religiöses jüdisches Leben und Bildung miteinander zu verbinden. Die Masorti-Strömung versteht sich als konservativ-egalitäre Bewegung innerhalb jüdischer Glaubenstraditionen und sieht sich selbst in der Mitte »zwischen Reformjudentum und Orthodoxie«[37]. Religiöse Observanz geht mit einer gleichberechtigten religiösen Praxis von Männern und Frauen einher. Grundlage ist die von Zacharias Frankel in der Mitte des 19. Jahrhunderts begründete

36 15. Aufnahme 1. Teil 27.05.2019.

37 Vgl. Kotowski, 2015, 598. Im US-amerikanischen Kontext bezeichnet sich Masorti als »Conservative Movement«; vgl. Rabbinical Assembly, 2021 (Zugriff 28.01.2021).

»positiv-historische Schule«[38] im damaligen deutschen Breslau. Nach ihr sollen »mündige Juden in einer modernen Welt neue Fragen an die Tradition stellen, auf die neue Antworten gefunden werden müssen.«[39] Der Masorti e. V. begreift sich als Teil und Ergänzung der Einheitsgemeinde, »was dem Grundverständnis des konservativen Judentums, das sich als Brücke zwischen dem liberalen und orthodoxen Judentum versteht, entspricht.«[40] Für konkrete Absprachen und Kooperationen kann der Verein Masorti e. V. Berlin flexibler agieren, als dies auf Ebene der Einheitsgemeinde Berlins der Fall wäre, insbesondere da die Rabbinerin des Vereins Teil der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte ist. Der Verein kooperiert eng mit der Synagoge Oranienburger Straße in Berlin. Die dortige Synagoge wird neben der Rabbinerin von einer Kantorin und einem dreiköpfigen Vorstand geleitet. Im Verein Masorti sind auch Mitglieder anderer Synagogengemeinden aus Berlin engagiert. Der 2002 gegründete Masorti e. V. Deutschland gehört zur weltweiten Masorti-Bewegung und ist offizieller Dachverband der Bewegung in Deutschland.[41] Der Verein ist Träger zweier Kindertagesstätten und seit 2018 Träger einer Grundschule.[42] Die Finanzierung des Vereins erfolgt über Projektfördermittel und Spenden. Der Verein verfügt über vielfache internationale Vernetzungen und Partnerschaften, insbesondere in den USA und Israel, die z.B. auch aus den persönlichen Netzwerk-Verbindungen der Rabbinerin begründet sind.

2.2.1.1 Jüdisches Leben in (West-)Berlin nach der Schoa

Jüdisches Leben in Berlin hat sich in den vergangenen Jahren in Berlin dynamisch entwickelt.[43] Während der Blick von außen Judentum und jüdisches Leben vor allem in der Verbindung zur religiösen jüdischen Gemeinde sieht, ist jüdisches Leben (nicht nur) in Berlin weitaus komplexer und vielgestaltiger.[44] Die Vielfalt dieses jüdischen Lebens aber, in der sich auch der Masorti e. V. bewegt, soll nicht die schmerzhaften Wiederanfänge jüdischer Gemeinden nach den Erfahrungen der

38 Brämer, 2019, Absatz 1; »Frankels Ideen legten das Fundament zu einer gemäßigten Strömung, die sich als Mittelpartei zwischen Orthodoxie und Reform verstand und unbeschadet der religiösen Gegensätze die soziale Einheit der jüdischen Gemeinschaft bewahren wollte.« Brämer, 2019, Abs. 4.

39 Masorti e.V., 2019 (Zugriff 28.01.2021).

40 Jungmann, 2007, 153-154.

41 »Berlin liegt mitten in Europa. Masorti in der Mitte des Judentums – zwischen Reform und Orthodoxie. Berlin ist wieder eines der Zentren jüdischen Lebens in Europa. Auch deshalb ist die Stadt für die konservative Bewegung von besonderer Bedeutung.« Kauschke, 21.12.2006, in: Jüdische Allgemeine (Zugriff 28.01.2021).

42 Vgl. Masorti e. V., 2019 (Zugriff 28.01.2021).

43 Vgl. Homolka, Fegert, Frank, 2018.

44 Vgl. Schrage, 2019.

Schoa aus dem Blick lassen. Darum geht es im Folgenden auch um einen stark verkürzten historischen Überblick.[45]

Die Gründung jüdischer Gemeinden in der späteren BRD nach der fast vollständigen Auslöschung jüdischen Lebens auf europäischem Boden begann 1945 unmittelbar nach dem Ende des Nationalsozialismus mit kleinen Notgemeinden in Berlin, Hamburg, München, Frankfurt und Düsseldorf.[46] Es ging in diesen ersten Jahren vor allem darum, die konkreten, drückenden Alltagsprobleme ihrer Mitglieder zumindest etwas abzumildern, was die Gemeinden stark forderte, auch wenn internationale Hilfsorganisationen sie dabei unterstützten.[47] »Die wenigen vor Ort Überlebenden sorgten für Gottesdienste, Beerdigungen, Krankenpflege, Zuteilung von Nahrung.«[48] Mit dem Abzug der internationalen Hilfsorganisationen, dem Auflösen der DP (Displaced Person)-Lager, der Gründung des Staates Israel und der Gründung der Bundesrepublik 1948 begann die Phase der »administrativ-institutionellen Konsolidierung«[49] jüdischer Gemeinden in Deutschland. Dies ging einher mit der Feststellung, dass es Jüdinnen und Juden gab, die in Deutschland bleiben wollten oder mussten.[50] Trotz gegenteiliger Erwartung und großer Probleme der Gemeinden konsolidierte sich die Mitgliederzahl in den 1960er Jahren auf ca. 22.000-26.000 Mitglieder.[51] Die Gemeinden verfügten in dieser Zeit kaum über Synagogen, da fast alle im Nationalsozialismus zerstört worden waren. Es gab auch nur wenige ausgebildete Rabbiner.[52] In Berlin konnten schon bald wieder zwei Synagogen eröffnet werden.[53] Auch die religiösen Traditionen zwischen den deutsch-jüdischen auf der einen Seite und den Traditionen der aus Osteuropa stammenden Überlebenden auf der anderen Seite ließen sich kaum vereinen.[54] Besonders in Berlin waren so beide Traditionen von Anfang an nebeneinan-

---

45 Vgl. Brenner, 2012b.

46 Vgl. Grossmann, Lewinsky, 2012.

47 Vgl. Jungmann, 2007, 87-91; Brenner, 2007, 11. »Zwar kümmerten sich in den Westsektoren jüdische Hilfsorganisationen um die von der Verfolgung gezeichneten jüdischen Schoah-Überlebenden. Dennoch hatte die größte Last der Versorgung dieser geschundenen Menschen die Gemeinde selbst zu bewältigen«, Jungmann, 2007, 130.

48 Brenner, 2007, 13.

49 Jungmann, 2007, 94.

50 Vgl. Jungmann, 2007, 94-98; Brenner, 2007, 11.

51 »Die Meinung in der jüdischen Welt war nahezu einhellig: Man verdammte die Präsenz eines deutschen Nachkriegsjudentums. Wie könne man nur in einem Land leben wollen, das einen nur wenige Jahre vorher herauswerfen oder umbringen wollte!« Jungmann, 2007, 11-12.

52 So z.B. Martin Riesenburger für die spätere DDR und Nathan Peter Levinson, der von 1951-1953 Landesrabbiner von Berlin war, zunächst in der bis 1952 gemeinsamen Gemeinde im Ost- und Westteil der Stadt; vgl. Burgauer, 1993, 37 und 146.

53 Vgl. Jungmann, 2007, 132.

54 Vgl. Brenner, 2007, 13.

der präsent.[55] Die Veränderungen gesellschaftlicher religiöser Praxis schließlich trafen in den 60er Jahren nicht nur die großen Kirchen, sondern auch die jüdischen Gemeinden. Die Zahl der Mitglieder, die regelmäßig Gottesdienste besuchte, sank deutlich. Und aufgrund der Altersstruktur ihrer Mitglieder, die in diesen Jahren nur etwa 0,05 Prozent der Bevölkerung ausmachten,[56] ging damit die Erwartung einher, dass mit dem Versterben oder der Auswanderung ihrer Mitglieder in die USA oder nach Israel die jüdischen Gemeinden in Deutschland nur eine Übergangserscheinung wären.[57] Während der Adenauer-Ära der Bundesrepublik wurde die Frage materieller »Entschädigungen« jüdischer NS-Opfer zu einem Politikum. Dabei gab es auf der Seite jüdischer Gemeinden dringenden (finanziellen) Unterstützungsbedarf. Auf Seiten der Bundesrepublik traf diese Not auf das Rehabilitationsinteresse der jungen Bundesrepublik. Dies hatte in diesen Jahren der »Konsolidierung«[58] auch ungünstige Abhängigkeitsverhältnisse und Loyalitätserwartungen an die jüdischen Gemeinden zur Folge.[59] »Dies bedeutete, dass sich jüdische Organisationen und Aktivitäten mit einem Minimum an Personen in einer nichtjüdischen Umwelt behaupten mussten […].«[60] Das notwendige Abwägen zwischen divergierenden Positionen im Inneren der jüdischen Gemeinden und den Versuchen, sich unter diesen Bedingungen in der Bundesrepublik Gehör zu verschaffen, kristallisierte sich in »einem lähmenden Geist der Ausgewogenheit, der weder an jüdische (bzw. israelische) noch an deutsche Tabus zu rühren wagte.«[61] Mit den politischen Revolten der 1960er Jahre ging in Deutschland eine lautstarke Kritik an ungebrochenen Kontinuitäten der NS-Vergangenheit einher. Sie zielten darauf, eine gerechtere Welt zu etablieren. Diese Themen brachten zum ersten Mal Juden und Jüdinnen – insbesondere der zweiten Generation – mit nichtjüdischen Protestierenden gemeinsam auf die Straße. Die Hoffnung dieser Liaison zerfiel mit dem Aufkommen antisemitisch geprägter Anti-Israel-Polemiken und Narrative dieser Bewegung nach dem Sechs-Tage-Krieg im Juni 1967.[62] »Zudem fiel es theoretisch geschulten Linken schwer, zwischen ›jüdisch‹, ›zionistisch‹ und

55 »Die JGB [Jüdische Gemeinde Berlin] war für Jahrzehnte die einzige deutsche Gemeinde, in der die Liberalen und Orthodoxen, als die beiden religiösen Hauptrichtungen der deutschen Vorkriegsdiaspora, mit eigenen Gotteshäusern präsent waren« Jungmann, 2007, 133.

56 Vgl. Brenner, 2007, 15; vgl. Jungmann, 2007, 98.

57 Vgl. Jungmann, 2007, 98.

58 Brenner, Frei, 2012.

59 Vgl. Jungmann, 2007, 99.

60 Jungmann, 2007, 99-100.

61 Zitat aus Hanno Loewy: »Juden in der BRD – Bewältigung oder Mystifizierung«, in: LINKS, 14. Jg. Nr. 144 (März 1982) zit.n. Burgauer, 1993, 105.

62 Vgl. Jungmann, 2007, 101-103.

›israelisch‹ zu unterscheiden!«[63] Ein Paradigmenwechsel fand Mitte der 80er Jahre statt. Dies zeigte sich sowohl in den massiven Protesten jüdischer Gemeinden und Einrichtungen gegen den Besuch des US-amerikanischen Präsidenten Reagan zusammen mit Bundeskanzler Kohl auf dem Soldatenfriedhof Bitburg (1985) als auch bei der Verhinderung der Aufführung des Stückes des verstorbenen Regisseurs Rainer Werner Fassbinder »Die Stadt, der Müll und der Tod« u.a. durch den Vorstand der Frankfurter jüdischen Gemeinde.[64] Mit diesen Protesten kristallisierte sich heraus, was Chaim Schneider für die jüdischen Gemeinden in Deutschland so beschreibt: »Es war nicht sehr gemütlich für die Juden in Deutschland, aber man war mittlerweile in diesem Land zu Hause.«[65] Die größten Veränderungen für die jüdischen Gemeinden ereigneten sich schließlich nach Jahren der Konsolidierung im Zuge des Mauerfalls ab 1989.[66]

2.2.1.2 Jüdisches Leben in Ostberlin nach 1945

Die Gründung jüdischer Gemeinden in der späteren DDR stand nach 1945 vor anderen Herausforderungen. Dort gab es keine Überlebenden aus den ehemaligen osteuropäischen jüdischen Gemeinden,[67] und für die Überlebenden oder zurückkehrenden Juden und Jüdinnen war deren sozialistische oder kommunistische Prägung zum Teil wichtiger als ihre jüdische.[68] Auch hier wurden kurz nach dem Ende des Nationalsozialismus 1945 wieder jüdische Gemeinden gegründet. In Berlin gab es eine Gesamtgemeinde, die im Ostsektor der Stadt etwa 2.500 Mitglieder umfasste. In der DDR gab es zu diesem Zeitpunkt nicht mehr als 3.500-4.500 Juden und Jüdinnen insgesamt.[69] Eine starke antijüdische Politik im Zuge der Slánský-Prozesse[70] in den Staaten des Ostblocks sorgte Mitte der 50er Jahre dafür, dass weitere 550 Juden und Jüdinnen nach Westberlin gingen. In der Folge zerbrach auch die jüdische Gesamtgemeinde. In der Synagoge Rykestraße, die bereits 1953 wieder instand gesetzt wurde, konnten regelmäßige Gottesdienste gefeiert werden. Rabbiner, die aus dem Ausland kamen, konnten aufgrund der politischen Situation nicht bleiben, sodass die Gemeinden de facto keine Rabbiner hatten. In den 70er Jahren konnten Verbesserungen erreicht werden, was internationale Kontakte oder die Versorgung der Ostberliner Gemeinden durch den Westberliner Rabbiner

---

63 Jungmann, 2007, 102. Antisemitismus im linken Spektrum zeigt sich auch aktuell; vgl. Uhlig, 2020.

64 Vgl. Brenner, 2012b, 15; Jungmann, 2007, 103-104.

65 Schneider, 2000, 38; vgl. Goschler, Kauders, 2012.

66 Vgl. Vais, Gorelik, 2012.

67 Weil es keine DP-Camps in der sowjetischen Besatzungszone gab.

68 Vgl. Jungmann, 2007, 106.

69 Vgl. Jungmann, 2007, 107; zu den demografischen Zahlen vgl. Burgauer, 1993, 155-164.

70 Vgl. Brügel, 1973.

anging.[71] Es wurde erreicht, dass der jüdische Friedhof Weißensee saniert wurde. Im Rahmen weiterer politischer Entspannungen in den 1980er Jahren änderte sich das Verhältnis der DDR-Führung gegenüber jüdischen Einrichtungen und Vertreter:innen. Ein Rabbiner konnte angestellt werden und die Einrichtung des Centrums Judaicum und die Restaurierung eines Teils der Synagoge in der Oranienburger Straße wurden zu Renommee-Projekten einer gleichzeitig an ihre wirtschaftlichen Grenzen stoßenden DDR.[72] Neue Gruppen, mit dem Ziel, jüdische Identität und Wurzeln neu zu beleben, konnten sich nun auch offiziell treffen.

2.2.1.3 Jüdisches Leben in Berlin nach 1990

Mit der Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten wurden auch die Gemeinden ab 1990 wieder zusammengeführt.

> »In Berlin, der einzigen sich nun ebenfalls nach jahrzehntelanger Teilung vereinigenden deutschen Stadt, stellte sich die Fusion der größten westdeutschen mit der 30fach kleineren, aber zugleich größten jüdischen DDR-Gemeinde, als noch schwieriger heraus.«[73]

Weitaus entscheidender für die jüdischen Gemeinden sollte aber die Genehmigung der DDR-Führung noch im Juli 1990 zum Zuzug jüdischer Zugewanderter aus dem Gebiet der Sowjetunion werden.[74] Mit der Vereinigung der Gemeinden, den Anforderungen zur Integration neuer jüdischer Zugewanderter stand die Berliner jüdische Gemeinde vor enormen Herausforderungen. Durch die Arbeit der Zentralen Wohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland konnte dies erleichtert werden.[75] Gleichzeitig war mit dem Abschluss der Sanierung die Kuppel der Synagoge in der Oranienburger Straße wieder zum Wahrzeichen des jüdischen Berlins geworden und avancierte zugleich zum problematischen touristischen Fassadenschauplatz des jüdischen Berlins.[76] Bereits 1986 wurde in Westberlin eine jüdische Grundschule gegründet. 1993 entstanden neue jüdische Bildungseinrichtungen wie auch die Jüdische Oberschule.[77] Auch zahlreiche jüdische Institutionen und Organisationen zogen nach Berlin, und das kulturelle Angebot weitete sich enorm aus.

---

71 Vgl. Jungmann, 2007, 109.

72 Vgl. Jungmann, 2007, 110.

73 Jungmann, 2007, 113.

74 Vgl. Belkin, 2017; Vais, Gorelik, 2012.

75 Vgl. Jungmann, 2007, 139.

76 Vgl. Jungmann, 2007, 137.; Brenner, 2007, 17. »Doch wer genau hinsieht, wird bemerken, dass sich unter der golden glänzenden Kuppel keine Synagoge mehr befindet. Nicht die einstmals größte deutsche Synagoge wurde wiedererrichtet, sondern nur das Vorgebäude mit der Kuppel« Brenner 2007, 17.

77 Vgl. Heinz-Galinski-Schule, 2021 (Zugriff 28.01.2021).

Mit den Veränderungen nach 1990 entwickelte sich eine große religiöse Differenzierung der Berliner Jüdischen Einheitsgemeinde.

> »So konnte A[ndreas] Nachama bereits 1999 nach zwei Jahren Amtszeit als Gemeindevorsitzender mit einem gewissen Stolz betonen: ›Mittlerweile sind unter dem Dach der ›Einheitsgemeinde‹ von ultra-orthodox bis hin zu ultraliberal alle Strömungen des Judentums vertreten.‹«[78]

Die Entstehung eines egalitären Minjans, bei dem Frauen und Männer gleichberechtigt am Gottesdienst teilnehmen, konnte sich etablieren. Dieser hat seit Ende der 1990er Jahre seinen festen Sitz in der Synagoge Oranienburger Straße gefunden.[79] Dort ist außer einer Kantorin seit 2007 auch eine Rabbinerin angestellt. Die Ausrichtung der Gemeinde versteht sich als eine konservativ-observante religiöse Ausrichtung in der Mitte zwischen Orthodoxie und Reformgemeinden (s.o.). Die Bedeutung dieser Ausrichtung beschreibt auch Rosa, die als Gemeinderabbinerin der Einheitsgemeinde für die Synagoge Oranienburger Straße zuständig ist.

> **Rosa:** »Weil deswegen achte ich wirklich sehr darauf, dass die Synagoge wirklich observant ist und bleibt und innerhalb des Masorti-Spektrums sind wir eher traditionell, weil mir diese Message superwichtig ist und weil mir klar ist, dass, wenn wir bestimmte Sachen machen würden, die eigentlich gehen, würde hier die Message ankommen, die sind doch liberal und tun nur so oder so was.«[80]

2.2.1.4 Jüdisches Leben in Berlin heute

Es gibt in Berlin aktuell mindestens neun Synagogen, mindestens drei Mikwen, mehrere jüdische Schulen, Pflegeheime und Pflegedienste.[81] Die Gemeinde hat etwa 9.500 Mitglieder.[82] Seit 1996 hat die chassidische Chabad-Lubawitsch-Bewegung[83] einen festen Sitz in Berlin und ist Teil der Einheitsgemeinde. Mit

78 Jungmann, 2007, 142; Originalzitat von Andreas Nachama, Grußwort, in: A. Roth/M. Frajman: Das jüdische Berlin heute, Berlin 2. Aufl., 9. »Dieses Modell der pluralen Einheitsgemeinde ist bisher einzigartig.« Schrage, 2019, 44.

79 Vgl. Jungmann, 2007, 141-142.

80 1. Aufnahme 10.11.2015. »Masorti (known in some countries as Conservative Judaism) is an authentic traditional Jewish lifestyle and ideology, rooted in a proud textual tradition and embracing the advances of the modern world. As well as Torah, Talmud, and traditional texts, Masorti Judaism is inspired by modern academic scholarship and progressive values. As such, our communities are open to all, with equal status given to women and LGBT+ Jews. Masorti Jews are committed to halachic observance, spiritual growth and social engagement.« Definition »Masorti«; Zacharias Frankel College, 2021 (Zugriff 28.01.2021).

81 Vgl. Jüdische Gemeinde zu Berlin, 2021 (Zugriff 28.01.2021).

82 Vgl. Zentrale Wohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e. V., 2021 (Zugriff 17.03.2021).

83 Vgl. Chabad Lubawitsch, 2021 (Zugriff 19.02.2021).

dem Abraham Geiger Kolleg gibt es seit 1999 in Potsdam eine liberale Ausbildungsstätte für Rabbiner:innen und Kantor:innen.[84] Das ebenfalls in Potsdam ansässige Zacharias Frankel College (beides An-Institute der Universität Potsdam) ist seit 2013 eine weitere Einrichtung zur Rabbinats-Ausbildung und ist Teil der Masorti-Strömung.[85] Jüdisches Leben verändert sich in Berlin auch außerhalb der Gemeinde schnell. Seit 1999 hat die Ronald S. Lauder Foundation[86] einen Standort in Berlin und engagiert sich hier in jüdischer Bildung mit orthodoxer Ausrichtung.[87] Auch die Entwicklung kultureller, säkularer, politischer, gastronomischer oder Medienprojekte im jüdischen Spektrum nimmt in Berlin kontinuierlich zu.[88]

> »Berlin ist zweifelsohne der Ort in Deutschland, an dem jüdische Geschichte *und* Gegenwart in der öffentlichen Wahrnehmung die stärkste Präsenz aufweisen. Tatsächlich ist das deutsch-jüdische Feld, also Orte und Gelegenheiten ganz unterschiedlicher realer oder kulturvermittelter Berührungen bzw. Auseinandersetzungen der nichtjüdischen Seite mit Juden bzw. jüdischen Kulturäußerungen, in der Metropole viel ausgeprägter vorhanden als andernorts in Deutschland.«[89]

Auch wenn Berlin einen Ort vitalen jüdischen Lebens in Deutschland symbolisiert, ist dieser keineswegs frei von Antisemitismus und Erfahrungen manifest geäußerter Judenfeindschaft.[90] Juden und Jüdinnen sind von dieser Situation durchgängig bedroht, begegnen ihnen mit Schutz- und Vermeidungsstrategien u.a. um den Preis eigener individueller Einschränkungen und sehen sich unter permanentem Verteidigungs- und Rechtfertigungsdruck innerhalb der Mehrheitsgesellschaft.[91] Die aktuellen Entwicklungen in diesem Bereich geben zusätzlich Anlass zur Sorge.[92]

---

84 Vgl. Abraham Geiger Kolleg, 2020 (Zugriff 28.01.2021).

85 Vgl. Zacharias Frankel College, 2021 (Zugriff 18.02.2021).

86 Vgl. The Ronald Lauder Foundation, 2021 (Zugriff 18.02.2021).

87 Vgl. Jungmann, 2007, 152-153.

88 Zu Lebensentwürfen und Einschätzungen jüdischen Lebens in Berlin und Deutschland vgl. Homolka, Fegert, Frank, 2018.

89 (Hervorhebung im Original) Jungmann, 2007, 160; vgl. Brenner, 2012a.

90 Die 2016 von der International Holocaust Remembrance Alliance verabschiedete Arbeitsdefinition von Antisemitismus lautet: »Antisemitismus ist eine bestimmte Wahrnehmung von Jüdinnen und Juden, die sich als Hass gegenüber Jüdinnen und Juden ausdrücken kann. Der Antisemitismus richtet sich in Wort oder Tat gegen jüdische oder nichtjüdische Einzelpersonen und/oder deren Eigentum sowie gegen jüdische Gemeindeinstitutionen oder religiöse Einrichtungen.« Ergänzend heißt es »Erscheinungsformen von Antisemitismus können sich auch gegen den Staat Israel, der dabei als jüdisches Kollektiv verstanden wird, richten.« International Holocaust Remembrance Alliance, 2016 (Zugriff 27.01.2021).

91 Vgl. Jungmann, 2007, 337-418.

92 Vgl. Verein für Demokratie und Kultur in Berlin e. V. (VDK) und Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Berlin, 2020; Küpper, Zick, 2020; Rensmann, 2021.

Interreligiöses oder interkulturelles Engagement, wozu ein Austausch mit muslimischen Gemeinden gehört, wird auch von Mitgliedern der Gemeinde begrüßt.[93] Jüdische Akteur:innen sind in Initiativen und Projekten sowohl prominent als auch an der Basis sozial engagiert, wie beispielsweise das Flüchtlingsengagement mehrerer Synagogengemeinden seit 2015 zeigt.[94] Die Verbindung verschiedener sozialer Engagements und politischer Arbeit gegen Antisemitismus werden in Rosas Beitrag deutlich:

> **Rosa:** »Und du hast den Clash in so einem Moment, da verändert sich deine Realität sowieso so radikal [gemeint ist die Situation von Geflüchteten], da kannste den Antisemitismus auch noch über Bord werfen und das funktioniert auch erstaunlich gut. […] Richtung Traumatherapie und interkulturelles Verständnis und solche Geschichten, aber das alles mit einer sichtbar jüdischen Präsenz, also wir sind da mit den T-Shirts, wo 'ne hebräische Schrift drauf ist. Wir werden mittlerweile in Spandau [Wohnheim für Geflüchtete] mit ›Shalom‹ begrüßt, das ist der Hammer.«
>
> **Britta:** »Das wäre ja so großartig, wenn damit dann noch der Antisemitismus verarbeitet wird.«
>
> **Rosa:** »Genau so. Und die gucken jetzt, dass sie die Teams weiter ausbauen. […] Das ist richtig groß, es ist so genial. Ich will jetzt nochmal die Verbindung herstellen, ELES [jüdisches Studienwerk] und Avicenna [Muslimisches Studienwerk], das ist das Studierendenwerk, also quasi wie Villigst [evangelisches Studienwerk] und ELES ist das jüdische. Die machen tolle Projekte, also Avicenna nimmt da unter den Studienwerken so ein bisschen die Führungsrolle ein, hab ich den Eindruck, für die Ausbildung von Flüchtlingslotsen und so was alles.[…]«[95]

Die Verbindung sozialen Engagements mit einer klaren jüdischen Identität ist dabei kennzeichnend für die Masorti-Strömung.

> »Was die Dynamik der Religionen in der Moderne interessant macht, sind die kreativen Handlungs- und Denkmuster, mit denen kollektive und individuelle religiöse Akteure religiöse Traditionen in der modernen Gesellschaft rekonstruieren und sie nicht nur zur Ressource für den Einzelnen […] sondern auch zur Quelle von sozialem Engagement machen.«[96]

93 Vgl. Jungmann, 2007, 422.
94 Vgl. Schmidt-Hirschfelder, 11.09.2015, in: Jüdische Allgemeine (Zugriff 28.01.2021).
95 3. Aufnahme 08.03.2016.
96 Schrage, 2019, 266-265.

Dies zeigt sich nicht zuletzt in dem intensiven Engagement für das Projekt der Drei-Religionen-Kindertagesstätte.

2.2.2 Das Deutsche Muslimische Zentrum Berlin e. V. im Kontext muslimischen Gemeindelebens in Berlin

Das Deutsche Muslimische Zentrum Berlin e. V. (DMZ) wurde 1989 als Deutschsprachiger Muslimkreis Berlin (DMK) gegründet und hat seinen Sitz in Berlin. Die seit 2000 als eingetragener Verein organisierte muslimische Gemeinschaft besteht aus rund 90 Mitgliedern. Im Vorstand des Vereins sind ausschließlich Frauen engagiert, auch den Vorsitz hat seit Jahren eine Frau inne. Grit Klinkhammer bezieht sich in ihren Untersuchungen auf die Rolle, die Frauen in muslimischen Vereinen und Verbänden übernehmen, und verbindet dies mit der These, »dass die zunehmende bewusste Hinwendung muslimischer Frauen in Deutschland (mit und ohne Migrationshintergrund) zum Islam verknüpft ist mit einer zunehmenden De-Patriarchalisierung ihrer islamischen Anschauung.«[97] In dieser Entwicklung gehe es auch um die »Produktion neuen frauenbezogenen Wissens über den Islam.«[98] Das DMZ, das sich bis März 2018 Deutschsprachiger Muslimkreis (DMK) nannte, hat nach Aussagen von Vorstandsmitgliedern den Namen gewechselt, um die zunehmende Relevanz der eigenen (Öffentlichkeits-)Arbeit hervorzuheben, die mit dem Begriff »Kreis« nicht hinreichend abgebildet sei, sondern zu selbstbezogen gewirkt habe. Das DMZ hat es sich zur Aufgabe gemacht, muslimischen Glauben und Tradition zu pflegen, versteht sich als religiös observant und richtet sich ausdrücklich an alle Muslim:innen mit einem Schwerpunkt auf deutschsprachige Ausrichtung muslimischer Traditionen und Religion.[99] Damit versteht sich das Zentrum auch außerhalb nationaler Bezüge anderer Verbände und Vereine, wie z.B. die Ditib (Türkisch) oder arabisch ausgerichtete Moscheevereine.

> »Das DMZ Berlin e. V. will mit einem breiten Spektrum an Angeboten, Veranstaltungen und Aktivitäten helfen, Kontakte innerhalb der muslimischen Gemeinde [zu] fördern. Grundlage der täglichen Gemeindearbeit sind Offenheit für alle, unabhängig von Herkunft, Alter oder Geschlecht wie auch die Unabhängigkeit von Organisationen oder politischen Parteien. Als Basis dienen uns der Quran (die Offenbarungsschrift nach der Thora und dem Evangelium) und die Sunna (Überlieferung der Lebensweisheiten) des Propheten Muhammad (s.a. s.).«[100]

97 Klinkhammer, 2007, 113.
98 Klinkhammer, 2007, 113.
99 Vgl. Deutsches Muslimisches Zentrum Berlin e.V., 2021b (Zugriff 18.03.2021).
100 Deutsches Muslimisches Zentrum Berlin e.V., 2018 Abs. 1 (Zugriff 18.03.2021).

Das Zentrum verfügt über keine eigene Moschee, seine Büro- und Versammlungsräume mietete der Verein bis 2020 von einem anderen Moscheeverein, bis er aufgrund von Spannungen in neue Räume umzog. Es handelt sich um einen kleinen Verein mit lokaler Ausrichtung. Im Vergleich zu seiner Mitgliederzahl ist er überproportional in nachbarschaftlichen, sozialräumlichen und interreligiösen Projekten engagiert.

> »Das Deutsche Muslimische Zentrum ist seit Jahrzehnten ein verlässlicher Kooperations- und Ansprechpartner für die verschiedenen Akteure in der Stadt. Unsere Fachkenntnis bringen wir in den Interreligiösen Dialog und die gesellschaftspolitischen Debatten mit ein.«[101]

Das DMZ ist keine Körperschaft öffentlichen Rechts, sondern ein eingetragener Verein nach deutschem Vereinsrecht.[102] Alle in ihm Aktiven sind ehrenamtlich tätig. Der Verein finanziert sich aus Mitgliedsbeiträgen und Fördergeldern z.B. der Rudolf-Bosch-Stiftung im Rahmen des Projektzweiges »Muslimische Frauen für mehr Teilhabe« und verfügt weder über eigene finanzielle Ressourcen noch über Immobilien oder Grundstücke. Das Zentrum und seine Akteur:innen können aber andererseits auf ein breites Netzwerk relevanter Kooperationspartner:innen verweisen, in das sie aktiv eingebunden sind, zum Teil mit engen Verbindungen zum Berliner Senat und Personen des öffentlichen politischen Lebens. Besonders zeichnet sich das DMZ durch sein Engagement für interreligiöse Zusammenarbeit und sein explizites Eintreten gegen jede Form von Antisemitismus und Gewalt aus. Die informellen Kontakte zwischen Mitgliedern der jüdischen Gemeinschaft und dem DMZ werden dabei regelmäßig zu internen und öffentlichen Veranstaltungen genutzt, um die Aussagen mit diesbezüglichen Aktivitäten zu beleben. Sofort erkennbar ist diese Zusammenarbeit auf der Startseite der Webseite. Dort trifft eine Rabbinerin in einem »testimonial« positive Aussagen über das DMZ.

Das DMZ ist bislang kein Träger einer Kindertageseinrichtung. Es gibt eine große (personelle) Nähe zur interkulturellen Kindertageseinrichtung »Regenbogen-Kidz«[103], die ein muslimisches und interreligiöses religionspädagogisches Profil hat. Die Kindertagesstätte wurde 2006 als Elterninitiativ-

101 Deutsches Muslimisches Zentrum Berlin e.V., 2021a (Zugriff 22.01.2021).

102 Innerhalb des deutschen Rechtssystems ist die Gründung eines eingetragenen Vereins für muslimische Gemeinschaften die einzige Möglichkeit, einen im Vergleich zu den Kirchen oder den jüdischen Gemeinden eingeschränkten Rechtsstatus zu erhalten. Formal unterscheiden sie sich damit nicht von Sport- oder Kleintierzuchtvereinen. Für die Anmeldung eines Vereins im Vereinsregister (e. V.) nach § 59 Absatz 3 BGB bedarf es sieben rechtsfähiger Mitglieder, einer Satzung und eines Sitzes (Ortes). Mit der Gründung eines Vereins gehen formale Auflagen beispielsweise im Hinblick auf Finanz- und Steuerklärungen einher. Weitere Informationen vgl. Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz, 2016.

103 Elterninitiativkita Regenbogen Kidz, 2021 (Zugriff 18.03.2021).

Kindergarten (EKT) gegründet. Die Leiterin der Kita ist gleichzeitig Vorsitzende des DMZ. Im Rahmen der langjährigen Verhandlungen zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte entstand eine zunehmende »institutionelle« Annäherung. Es kristallisierte sich heraus, dass das DMZ plant, sowohl die Trägerschaft der EKT Regenbogen-Kidz zu übernehmen als auch die Trägerschaft der Kindertagesstätte mit muslimischem religionspädagogischem Profil im Rahmen der Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Im achten Aushandlungsgespräch beschreibt Salima diesen Schritt als organisatorisch unproblematisch:

> **Salima:** »Also wir sind ein freier Träger, also der Regenbogen-Kidz ist der freie Träger und der DMK [jetzt DMZ] ist auch ein gemeinnütziger Verein, kann aber auch, also ich hab mich letztens auch mit dem Herrn der Kita-Aufsicht verständigt, der meinte, das wäre eigentlich kein Problem, dass wir da einfach mit einsteigen, also ich brauche nichts grundlegend verändern.«[104]

Salima beschreibt in dieser Sequenz die Art der Trägerschaft der Kindertagesstätte, in der sie arbeitet, und erläutert, dass der Verein DMZ diese Kita problemlos übernehmen könne. Damit sollte auch eine mögliche Trägerschaft des DMZ im Rahmen der Drei-Religionen-Kindertagesstätte (muslimische Kindertagesstätte) vorbereitet werden.

2.2.2.1 Kontaktschuld: eine Herausforderung für die Betroffenen und die Zusammenarbeit

Im Verlauf der Gespräche betont Salima gelegentlich, dass es wichtig sei, sich klarzumachen, wie die zukünftige Kooperation organisiert sein werde und welche Konstellationen im Hinblick auf die Beteiligten vorliegen werden.

> **Salima:** »[…], dass das einfach klar ist, in welcher Konstellation man sich dann bewegt, gemeinsam.«[105]

Das Wissen um Verbindungen und Kooperationen muslimischer Vereine einerseits und das Vertrauen andererseits ist im Rahmen interreligiöser Initiativen für nichtmuslimische Beteiligte relevant. Denn in den letzten Jahren wurde im Zusammenhang von Kooperationen mit muslimischen Vereinen oder Einzelpersonen die sog. »Kontaktschuld«[106] immer wieder ins Feld eingebracht. Auch wenn der Begriff erst später von Heinrich Hannover geprägt wurde, handelt es sich um einen Vorgang aus der bundesdeutschen Rechtsprechung, der in den 1950er/60er Jahren in Westdeutschland entstand. Er zielt darauf ab, dass Menschen, die in Kontakt

104 6. Treffen 31.10.2016.

105 14. Treffen 15.12.2017.

106 Im Rahmen eines Prozesses erstmals eingesetzt, 1956 wurde der Begriff nachträglich von Hannover geprägt, vgl. Hannover, 1962.

mit Menschen, Vereinen, Organisationen, aber z.B. auch Orten oder Veröffentlichungsorganen von Vereinigungen standen oder stehen, die als möglicherweise verfassungsfeindlich galten, unabhängig von deren individueller Schuld, Haltung oder Taten für diejenigen mit in Haftung genommen wurden, mit denen sie »in Kontakt« standen.[107] Die Anwendung einer »Kontaktschuld« gilt in der Rechtsprechung als sehr umstritten und ungeeignet, weil sie sich auf Menschen und nicht auf Handlungen bzw. Tatsachen bezieht. Der Grundgedanke, Menschen aufgrund bekanntgewordener »Kontakte« das Vertrauen, die Zusammenarbeit oder auch öffentliche Fördermittel zu entziehen, kommt bei muslimischen Gruppen oder Personen immer wieder zur Anwendung.[108] Dies führt in der Kooperation mit muslimischen Organisationen wiederum zu Verunsicherungen seitens nicht-muslimischer Organisationen, weil nun wiederum die kooperierenden Personen ebenfalls mit der »Kontaktschuld« öffentlich behaftet werden können.[109] Werner Schiffauer ist ein deutlicher Kritiker dieses Vorgehens, während Friedemann Eißler von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen unterstellt, dabei handle es sich um einen vorschnellen »Kampfbegriff«, und das legitime (staatliche und öffentliche) Recht auf Informationen zu Vereinen und Einzelpersonen betont. Er geht so weit, dies als Geste des Respekts dem anderen gegenüber zu verstehen.[110] Allerdings lässt sich mit dieser Interpretation kaum erklären, warum die Anwendung der Kontaktschuld vor allem die Reformer:innen der Gemeinden trifft und warum die Vorwürfe immer nur in eine Richtung gehen.

> »Wenn jemand mit einem offenkundig liberalen Profil Kontakte zu einer als islamistisch eingestuften Organisation hat, wird er damit ›überführt‹. Der ebenso mögliche Schluss, dass die Kontakte zu liberalen Personen seitens einer als islamistisch eingeschätzten Organisation ein Hinweis auf Offenheit, Pluralität und Änderungsbereitschaft sein könnten, wird gar nicht in Betracht gezogen.«[111]

Auch Einzelpersonen des DMZ sind damit immer wieder konfrontiert worden und aufgefordert worden, sich zu erklären bzw. zum Grundgesetz zu bekennen, be-

---

107 Hannover übersetzt den Begriff der »Guilt by Association« der US-amerikanischen McCarthy-Ära als »Kontaktschuld« Als Definition greife ich auf Friedemann Eißler zurück. »Mit »Kontaktschuld« wird das Pseudoargument bezeichnet, unliebsame oder verdächtig(t)e Personen durch Verknüpfung mit Personen, die in schlechtem Ruf (z.B. Verfassungsschutzbeobachtung) stehen, zu diskreditieren und auszugrenzen. Wer Kontakt (direkt, indirekt, auf Veranstaltungen, in Gesprächen) zu vermeintlichen Verfassungsfeinden hat, ist demnach selbst Verfassungsfeind oder zumindest ein Sympathisant.« Eißler, 2019, 11.

108 Vgl. Keller, 02.01.2008, in: Der Tagesspiegel (Zugriff 18.03.2021).

109 Vgl. Breyton, 01.11.2017; Prößer, 22.09.2019, in: Die Welt; Prößer 01.01.2018, in: taz (Zugriff 18.03.2021).

110 Vgl. Eißler, 2018; vgl. Eißler, 2019, 23.

111 Schiffauer, 2020, 7.

richtet die Vorsitzende. Auch im Rahmen der hier untersuchten Gespräche kommt diese grundsätzliche Möglichkeit und gleichzeitig eigene Unsicherheit zum Ausdruck:

> **Salima:** »Ich bring mal was ein, woran wir auch noch nie gedacht haben, aber es kann genauso gut sein, dass es Leute gibt, die sagen, dass der DMK kritisierungswürdig ist. Kann auch sein.«
>
> **Stefanie:** »Das sind die Sachen, die wir nochmal abklopfen müssen.«
>
> **Salima:** »Also wir sind auch 'n harmloser Verein, aber ich war ja auch drüben, da wurde 'ne Akte geführt.«
>
> **Stefanie:** »Als Radikale?«
>
> **Salima:** »Ich weiß nicht, der Verfassungsschutz hat die auf jeden Fall geführt. In dem, was sie mir öffentlich zugeschickt haben, stand jetzt nichts Problematisches drin, aber du weißt nie, was im zweiten Bericht …drinsteht über einen. Ich mein, ich hab jetzt noch 'ne Anfrage gestellt, weil sie eigentlich gesagt haben, dass sie mich löschen. Ich sag das nur, auch diese Sache kann kommen.«
>
> **Britta:** »Was mit dem House of One passiert ist, kann uns natürlich auch passieren. Wenn es um Forum Dialog geht und diese ganzen Punkte und das kann natürlich passieren, da müssen wir gut gewappnet sein, aber du hast völlig recht, die, die uns gefährlich werden können, lieber kontrollieren wir sie und beziehen sie ein und nutzen sie, als dass sie quasi außen vor stehen und wir nicht wissen, was sie im Hintergrund tun. Das ist absolut sinnvoll, denke ich. Aber ich würde gerne weitergehen.«[112]

Salima weist am Anfang dieser Sequenz darauf hin, dass die Initiative damit rechnen müsse, von außen (»dass es Leute gibt«) wegen des DMZ kritisiert zu werden. Mit der doppelten Formulierung »kann auch sein« beschreibt sie eine grundsätzliche Verunsicherung. Stefanie unterstützt diese Verunsicherung, indem sie vorgibt, man könne diese Gefahr durch »abklopfen« vermeiden. Salima wird so veranlasst, noch einmal die Harmlosigkeit ihres Vereins zu betonen, um direkt darauf hinzuweisen, dass Anschuldigungen auch gegen ihre Person selbst gerichtet sein könnten, weil sie »drüben« gewesen sei. Diese Nachricht versucht Stefanie über die ironische Überzeichnung als »Radikale« zu entschlüsseln. Salima berichtet vielmehr, dass sie Einsicht beantragt habe in ihre Akte, die der Verfassungsschutz führe, und betont, dass auch darin alles unproblematisch sei und sie die Löschung veranlasst

112 8. Treffen 09.03.2017.

habe.[113] Auch wenn dies in keinem Zusammenhang mit den Fragen einer möglichen Kooperation steht, kann dies nach Salima als Anlass zur Kritik vage verwendet werden (»auch diese Sache kann kommen«).

> »Wenn man einer Person oder Organisation, die sich ausdrücklich zur demokratischen Grundordnung und Verfassung bekennt, Kontakte zu Gruppen nachweisen kann, die als problematisch angesehen werden, dann ist es ein Leichtes, ihr eine heimliche Agenda zu unterstellen.«[114]

Britta ist diejenige, die Salimas Andeutung konkret auf einen aktuellen Fall bezieht, nämlich die öffentliche Kritik am muslimischen Kooperationspartner des House of One.[115] Britta erläutert an diesem Beispiel die mögliche Strategie für die Initiative (»lieber kontrollieren wir sie und beziehen sie ein«), hält ein vergleichbares Szenario zwar für möglich, aber offenbar für nicht sehr bedrohlich, was sie deutlich macht, indem sie abrupt auf die Agenda verweist (»aber ich würde gerne weitergehen«).

In dieser Sequenz wird deutlich, dass die Erfahrungen mit Prozessen der Kontaktschuld Salima verunsichern und sie die Beteiligten für solche Ereignisse schon im Vorfeld sensibilisieren möchte. Auch wenn die Beteiligten gelassen reagieren, zeigt der Verweis auf das konkrete Beispiel das Bewusstsein für diese Möglichkeit. Während Kontaktschuld auf der Seite der potenziell davon Betroffenen Unsicherheit hervorruft, kann sie im schlimmsten Fall auf der Seite der Kooperationspartner ein kompliziertes Klima von Misstrauen, Unsicherheit und Angst auslösen. Schiffauer betont die verunsichernde und destabilisierende Wirkung vager Verdächtigungen.

---

113 Im Kontext muslimischer Kontaktschuld-Fälle ist meist die Erwähnung eines Vereins im Verfassungsschutzbericht der Anlass für die Aufkündigung von Kooperationen, so dass es nicht verwundert, dass Salima den Verfassungsschutz erwähnt. »Wem Kontakte zu mutmaßlichen Islamisten nachgesagt werden, der gerät schnell in Verdacht, selbst einer zu sein. Dieser Logik der ›Kontaktschuld‹ folgt auch der Verfassungsschutz in seinen Berichten. Das befördert eine Kultur des Misstrauens.« Schiffauer 2019. Zu vermuten ist, dass Salima hier nicht den Verfassungsschutz meint, sondern die Akten, die bei der Staatssicherheit der DDR bis 1990 zu ihrer Person geführt wurden, zu der Privatpersonen Einsicht und Löschung beantragen können; vgl. Bundesbeauftragter für die Unterlagen der Staatssicherheit der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik, 2021 (Zugriff 21.01.2021).

114 Schiffauer, 2019.

115 Hier gibt es einen möglichen Zusammenhang zur Kritik an dem Partner Forum Dialog (vgl. Forum Dialog e. V., 2020); vgl. Klatt, 18.01.2015. Das Forum geriet aber auch infolge der politischen Ereignisse in der Türkei 2016 in den Blick der Öffentlichkeit, vgl. Gottschlich, 2016. 2019 verlor das House of One dadurch eine wesentliche Spenderin; vgl. Adam-Tkalec, 08.03.2019 in: Berliner Zeitung (Zugriff auf alle hier genannten Adressen 18.03.2021).

»Die Konstruktion von Kontaktschuld leistet einer Kultur des Misstrauens und des Verdachts Vorschub. Sie zerstört Ansätze für Kooperation und entmutigt Brückenbauer und Reformer aus den Gemeinden. Sie fördert die Isolation von Gemeinden und trägt damit zur Desintegration von Gesellschaft bei.«[116]

Kooperationspartner haben es nicht selten schwer, dagegen zu argumentieren, oder können selbst mit der Kontaktschuld belastet werden. Um auf eine solche Situation vorbereitet zu sein, bringt Salima das Thema im Verlauf der Verhandlungen noch weitere Male ein.[117]

2.2.2.2 Organisation und Struktur muslimischen Gemeindelebens in Berlin

Muslimisches Gemeindeleben organisiert sich häufig um oder in Gebetsräumen bzw. Moscheebauten. Aktuell gibt es in Berlin 91 muslimische Gebetsräume und sieben Moscheebauten, von denen die vielleicht bekannteste die Şehitlik-Moschee[118] in Neukölln ist. Die Gebetsorte und Moscheen zeichnen sich zunächst durch das gemeinschaftliche Praktizieren der Gebete aus, sind aber gleichzeitig auch soziale Treffpunkte. Manche der Gebetsräume sind in erster Linie soziale Zentren, an die ein Gebetsraum angegliedert ist. Die meisten muslimischen Gemeinden sind in Form von gemeinnützigen Vereinen (e. V.) organisiert, was als juristische Person z.B. ermöglicht, Imame zu beschäftigen, für Kinder und Jugendliche religiöse Angebote zu machen und Räume anzumieten bzw. zu erwerben, um sie für die jeweilige Gemeinde als Gebetsraum vorzuhalten. Während das DMZ neben anderen Initiativen wie dem Liberal-Islamischen Bund, Insaan, der Muslimischen Jugend in Deutschland etc. ausdrücklich auch Muslim:innen anspricht, die keinen Migrationshintergrund haben, sich ethnisch und sprachlich als vereinend verstehen, sind viele Gemeinden nach wie vor eher von diesen Zugehörigkeiten geprägt: allen voran die türkischsprachigen, gefolgt von den arabischsprachigen. Außerdem gibt es Gemeinden mit der Zielgruppe der Einwander:innen aus Pakistan, Bangladesch, Bosnien, Albanien, Indonesien und verschiedener Communitys afrikanischer Staaten.[119]

---

116 Schiffauer, 2020, 12.

117 Vgl. Schiffauer, 2019, 12.

118 Die Şehitlik-Moschee galt seit den 2000er Jahren als der zentrale Ort interreligiöser Begegnungsprojekte, unzähliger, auf hohem pädagogisch-interreligiösen Niveau veranstalteten Moscheeführungen und verfügte über ein eigenes Extremismus-Präventionsprogramm. Mit dem Austausch des kompletten Vorstandes der Moschee im Jahr 2016 verließen auch die bis dahin aktiven Ehrenamtlichen, die diese Arbeit federführend geleistet hatten, die Moschee und sind seitdem in anderen Initiativen aktiv; vgl. Dehmer, 17.12.2016.

119 Vgl. Spielhaus, Mühe, 2018, 20-21.

Es gibt Versuche, die verschiedenen Gemeinden in Dachverbänden zusammenzuführen, um Ressourcen und (politische) Einflussnahme bündeln bzw. erhöhen zu können. Dies hat bisher allerdings zu einer Landschaft zum Teil konkurrierender und zahlenmäßig deutlich unterschiedlich repräsentierter Landesverbände geführt. So gehören dem Islamrat immerhin 17 Prozent der Berliner Gemeinden an. Demgegenüber stehen allerdings auch 35 Prozent der Gemeinden ohne Verbandszugehörigkeit.[120] Das DMZ hat sich im Laufe des Jahres 2019 entschieden, sowohl aus der Verbandsvertretung der Islamischen Föderation als auch aus der Landesvertretung des Zentralrates der Muslime auszuscheiden, weil sie sich nach eigener Auskunft dort weder hinreichend in ihren Interessen unterstützt noch angemessen vertreten sehen. Das DMZ ist aber weiter Mitglied im Zentralrat der Muslime auf nationaler Ebene. Während für das DMZ die Vernetzung im Rahmen von Dachverbänden wichtig ist, ist die konkrete Interessensvertretung für das DMZ auf der Ebene der Dachverbände kaum gewährleistet. Das dortige Engagement richtet sich bei einer überschaubaren Mitgliedergröße des DMZ angesichts der Beteiligung in vielen lokalen Kooperationsprojekten nicht zuletzt an vorhandenen ehrenamtlichen Ressourcen aus.

In den letzten Jahren hat es zwei Gemeindegründungen mit liberal-muslimischem Profil in Berlin gegeben. Während 2014 relativ unbemerkt von der Öffentlichkeit der Liberal-Islamische Bund[121] in Berlin entstand, wurde 2016 die liberale muslimische Ibn-Rushd-Goethe-Moschee gegründet, die mit großer öffentlicher Wahrnehmung und ausgesprochen starkem Widerspruch bis hin zu Morddrohungen gegenüber der Gründerin einherging.[122] Beide Gemeinden haben ihren jeweiligen Sitz in Räumlichkeiten evangelischer Gemeinden des Kirchenkreises Berlin Stadtmitte in demselben Stadtbezirk.

2.2.2.3 Geschichtlicher Überblick: muslimisches Gemeindeleben in Berlin

Als Gemeinde organisiertes muslimisches Leben gibt es in Berlin bereits seit den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts, also seit ziemlich genau 100 Jahren. 1927 wurde die erste Moschee, die Lahore-Ahamdiyya-Moschee in Wilmersdorf, in Betrieb genommen. Diese galt vor 1933 auch als ein Ort der (interreligiösen) Begegnung und des Austausches.[123] Auch wenn sich das Gemeindeleben nach dem Nationalsozialismus zunächst nicht so wie in anderen Städten wieder erholen konnte, erhielt das muslimische Gemeindeleben seit den 60er Jahren durch die Anwerbung

120 Vgl. Spielhaus, Mühe, 2018, 23.

121 Vgl. Liberal-Islamischer Bund e. V., 2021 (Zugriff 10.02.2021).

122 afp, dpa, 05.07.2017 in: Die Zeit (Zugriff 09.04.2021).

123 Die ambivalente Geschichte der Moschee in den Jahren der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus kann hier nicht genauer beleuchtet werden: vgl. Leister, 20.01.2020, in: Der Tagesspiegel (Zugriff 18.03.2021).

türkischer Arbeitskräfte[124] in den westlichen Teil der mittlerweile geteilten Stadt einen wesentlichen Anstoß – insbesondere durch den anschließenden sog. Familiennachzug, der dauerhaftere Perspektiven und eine zunehmende Institutionalisierung bedingte. Für die DDR/Ostberlin ist die Datenlage eher schwierig. Es gab Vertragsarbeiter:innen, Student:innen und Flüchtlinge, zum Teil aus muslimisch geprägten Ländern, wie z.B. Libanon, Algerien und Palästinenser:innen. Eine muslimische Religionsausübung wurde – wie jede andere – von der Regierung kritisch betrachtet. Es gab weder Moscheen noch Imame. Lediglich in einigen Wohnheimen der Universitäten wurden Gebetsräume erlaubt. Muslimisches Gemeindeleben war für die DDR so gut wie nicht vorhanden.

2.2.2.4 Anzahl und Herkunft der muslimischen Bevölkerung in Berlin

Unklar ist heute nach wie vor die genaue Bestimmung der Zahl in Berlin lebender Muslim:innen. Da es in Deutschland keine verpflichtende Angabe zur Religion gibt, werden Mitgliedschaften in muslimischen Vereinen nicht als solche erfasst. Auch kann umgekehrt die Zahl derjenigen, die in der Gemeinde eines Vereins aktiv sind, weitaus größer sein als die Zahl der offiziell eingetragenen Mitglieder.[125] Schätzungen wurden aufgrund des Herkunftslandes vorgenommen, wobei ›muslimisch‹ dort angenommen wurde, wenn es sich bei diesem um ein mehrheitlich muslimisches Land handelt. Diese Zahlen sind nicht sehr verlässlich, weshalb das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge mithilfe von Befragungen für das Jahr 2009 zu der Schätzung von ca. 4,5-4,8 Millionen Muslim:innen, also ca. 5-6 Prozent der Bevölkerung in Deutschland kommt.[126] Eine Zählung nach Selbsteinschätzung könnte zu vollkommen anderen Ergebnissen führen, ist aber aktuell nicht umsetzbar, weshalb es für Berlin keine andere Möglichkeit als die Schätzung nach Herkunftsländern gibt, die einen Näherungswert von 250-300.000 Personen für Berlin angibt.[127] Die Diskussion über die Anzahl von Muslim:innen in Deutschland bzw. Berlin zeigt an verschiedenen Stellen, dass es sich eher um eine politische als um

124 Zum sog. Anwerbeabkommen vom 30.10.1961 vgl. Bundeszentrale für politische Bildung, 2021 (Zugriff 10.01.2022).

125 Vgl. Spielhaus, Mühe, 2018, 20-21.

126 »Der Anteil der Musliminnen und Muslime an der deutschen Bevölkerung, der bei ca. fünf Prozent liegt, wird von ca. 72 Prozent der Berliner Bevölkerung überschätzt. Davon überschätzen 22,2 Prozent der befragten Berlinerinnen und Berliner den Anteil um das Doppelte, Dreifache und sogar Vierfache, indem sie diesen zwischen 11 und 20 Prozent vermuten. Ein Viertel der Berlinerinnen und Berliner (24,7 Prozent) glaubt sogar, dass 21 Prozent und mehr der Bevölkerung Deutschlands muslimisch sei. Hier wird deutlich, wie stark Musliminnen und Muslime in der öffentlichen Perzeption präsent sind – aber auch, wie wenig das Empiriewissen in die Realität einsickert, wenn jedem Zweiten die Anzahl dieser Gruppe so viel mehr erscheint, als sie in Wirklichkeit ist.« Naika et al. 2015.

127 Vgl. berlin.de, 2018; Beikler, 16.07.2018 (Zugriff 22.01.2021).

eine statistische Diskussion handelt. Der Fokus auf die Herkunft derjenigen, die als muslimisch gezählt werden, macht allerdings auch deutlich, dass Muslim:innen selten als grundsätzlich »deutsch« gelten bzw. die Wahrnehmung ihrer Religionszugehörigkeit über die Herkunftsländer definiert wird – dadurch wird die Wahrnehmung von deutsch-muslimisch weniger selbstverständlich. Mit seinem Namen wollte der Deutschsprachige Muslimkreis (das heutige DMZ) dies bereits 1989 deutlich machen. Die drei größten Gruppen sind Türkeistämmige, Palästinenser:innen und Bosniak:innen. Ethnische und religiöse Vielfalt durch Zuwanderung aus allen mehrheitlich muslimischen Staaten prägt heute das Bild muslimischen Lebens in Berlin. Als vielfältig und zum Teil schwer vereinbar gilt auch die unterschiedliche theologische Landschaft bzw. Ausrichtung der verschiedenen Gemeinden: Neben den muslimisch-religiösen Ausrichtungen der Shia, Ahmadiyya, Alevi, Sufi gilt die sunnitische Religionspraxis als eine der verbreitetsten. Auch das DMZ verortet sich hier, ist aber auch offen für Mitglieder anderer muslimischer Strömungen.[128]

2.2.2.5 Frage der rechtlichen Anerkennung bzw. Gleichstellung

Die rechtliche Anerkennung islamischer Gemeinden beinhaltet verschiedene Themen, die in die strukturellen Anforderungen und Erfordernisse des bundesdeutschen Rechtswesens hineinreichen. Dabei werden Anerkennungsfragen von Religionsgemeinschaften auf Länderebene entschieden und sind beispielsweise nicht für andere Bundesländer bindend. Es gibt bislang keine Möglichkeit, als Körperschaft öffentlichen Rechts anerkannt zu werden, womit ein Bündel von Rechten wie das Recht auf Dienstherrschaft, (Kirchen-)Steuer, verbindliche Rechtsträgerschaft etc. einhergehen. Für das Projekt der Drei-Religionen-Kindertagesstätte schränkt dies die Möglichkeiten deutlich ein. Da die Förderrichtlinien den verbindlichen Betrieb einer Kindertagesstätte von mindestens 25 Jahren festlegen, kann ein Verein diese Zusicherung schlechter geben als eine Körperschaft öffentlichen Rechts.[129] Als Verhandlungspartner auf Länderebene in Berlin gilt seit 2005 das Islamforum Berlin. Muslimische Feiertage können in Berlin als freie Schultage von Kindern in Anspruch genommen werden, ebenso stehen die Feiern als solche unter einem besonderen staatlichen Schutz, was insbesondere für die Ausübung solcher Feiertage im Rahmen einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte relevant sein wird.

Gefragt nach dem Thema »Anerkennung« gehen die Antworten Berliner Mitglieder in Moscheegemeinden in eine doppelte Richtung: Während einerseits die

128 Spielhaus, Mühe, 2018, 12-13.

129 Erweiterungs- oder Neubauten werden mit bis zu 30.000 EUR pro Platz (inkl. Ausstattung bis max. 1.000 EUR pro geförderten Kitaplatz) gefördert. Sie unterliegen einer Zweckbindung von 25 Jahren ab Inbetriebnahme der Kitaplätze. Der Eigenanteil der Antragsteller beträgt mindestens 10 % der Fördersumme. Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie, 2020c, 5.

rechtlichen und staatlichen Rahmenbedingungen durchaus in Bewegung sind, um die strukturelle und institutionelle Etablierung muslimischer Religionsgemeinschaften im öffentlichen Leben zu bestärken, bedauern Muslim:innen weiterhin die Tatsache einer »mangelnden Anerkennung« im Sinne der Wertschätzung und angemessenen Teilhabe ihrer Religionsgemeinschaft am gesellschaftlichen Leben, z.B. analog zu den etablierten christlichen Kirchen. Gleiches gilt für den Wunsch nach symbolischer Zugehörigkeit des Islam im Kontext der Bundesrepublik überhaupt.[130]

Gleichzeitig zeigt umgekehrt eine Studie[131] zur Wahrnehmung muslimischen Lebens in Berlin, dass innerhalb der Berliner Bevölkerung selbst grundsätzlich eine hohe Anerkennung von Muslim:innen im Bereich der Wertschätzung vorhanden ist. 74 Prozent der Bevölkerung sehen in Muslim:innen eine Bereicherung. Berlin ist mit dieser Haltung der Bevölkerung führend im Vergleich zu anderen europäischen Städten.

2.2.3 Der Evangelische Kirchenkreis Berlin Stadtmitte

Der Evangelische Kirchenkreis Berlin Stadtmitte ist Teil des parochialen Kirchensystems in der Bundesrepublik Deutschland und erstreckt sich über die Berliner Bezirke Kreuzberg-Friedrichshain, Mitte-Tiergarten und Prenzlauer Berg des Bezirks Pankow, wobei die Grenzen nicht exakt identisch mit den bezirklichen Grenzen sind. Der Kirchenkreis gehört zur Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg schlesische Oberlausitz (EKBO) und ist der größte Kirchenkreis dieser Landeskirche. Er »ist die Gemeinschaft der zu ihm gehörenden Kirchengemeinden, kirchlichen Werke und Einrichtungen«[132] und bildet ein »Bindeglied«[133] zwischen Gemeinden und landeskirchlicher Leitung. In der EKBO stellen Kirchenkreise eine eigene Rechtsform dar und können z.B. auch Anstellungsverhältnisse begründen und Rechtsgeschäfte tätigen.[134] Nachdem 1972 die Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg aufgrund zunehmender verwaltungstechnischer Schwierigkeiten in die Bereiche West (Westberlin) und Ost (Ostberlin und Brandenburg) aufgeteilt worden war, schlossen sich die beiden 1991 wieder zusammen. Die EKBO gibt es seit 2004 durch den Zusammenschluss der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg und der Evangelischen Kirche der schlesischen Oberlausitz. Zu ihr gehörten am 31.12.2019 rund 914.000 Mitglieder in 1.881 Gemeinden, die

---

130 Vgl. Spielhaus, Mühe, 2018, 37-39.

131 Vgl. Naika et al., 2015.

132 § 39 Absatz 2 Satz 1 Evangelische Kirche Berlin Brandenburg Schlesische Oberlausitz.

133 § 39 Absatz 4 Satz 1 Evangelische Kirche Berlin Brandenburg Schlesische Oberlausitz.

134 Vgl. § 39 Absatz 2 Satz 3 Evangelische Kirche Berlin Brandenburg Schlesische Oberlausitz.

sich auf 25 Kirchenkreise aufteilen.[135] Bis 2019 war Markus Dröge Bischof der EKBO. Zum neuen Bischof wurde 2019 Christian Stäblein durch die Synode gewählt. Die Aufgabe eines Kirchenkreises ist sowohl die geistliche Leitung als auch die finanzielle Aufsicht über die Gemeinden, die aber ansonsten eigenständig handeln. Als Kirchenkreis mitten in Berlin kommen dem Kirchenkreis Berlin Stadtmitte auch repräsentative Aufgaben und inhaltlich-öffentliche Profilierung zu: »Er nimmt in seinem Bereich öffentliche Verantwortung wahr und sucht in der Verantwortung für das Zusammenleben der Menschen Zusammenarbeit mit gesellschaftlichen Gruppen sowie mit kommunalen und staatlichen Stellen.«[136] Während die Leitung eines Kirchenkreises Aufgabe des/der Superintendent:in ist, können stellvertretende Superintendent:innen darüber hinaus auch eigene Aufgabenbereiche haben. Dies gilt in Berlin Stadtmitte u.a. für die Beauftragung im Bereich Kinder und Jugend, Finanzen sowie interreligiöse Bildung und Zusammenarbeit.[137] Der Kirchenkreis Berlin Stadtmitte entstand 1998 durch die Fusion von fünf Kirchenkreisen. Erstmalig fusionierten Ost- und West-Kirchenkreise sowohl aus strukturell-finanziellen Gründen als auch als Zeichen des Zusammenschlusses vormaliger West- und Ostgemeinden. 2020 umfasste der Kirchenkreis 21 evangelische Gemeinden mit knapp 80.000 Mitgliedern.[138] Das entspricht rund 10 % Prozent der Bevölkerung. Im Gebiet des Kirchenkreises Berlin Stadtmitte befinden sich auch der Berliner Dom, die Humboldt-Universität, zwei Moscheebauten, drei Synagogen, das Regierungsviertel, das Rote Rathaus und das Berliner Abgeordnetenhaus. Der Kirchenkreis hat 47 evangelische Kirchengebäude zu Teil mit innovativen Nutzungskonzepten und großen denkmalstechnischen Anforderungen. 2019 sind die Bauarbeiten zum House of One[139] auf dem Gebiet des Kirchenkreises begonnen worden. Zum Bereich eines Kirchenkreises gehören auch Werke und Verbände, wie z.B. das Diakonische Werk Stadtmitte, der Evangelische Friedhofsverband und der Evangelische Kirchenkreisverband für Kindertageseinrichtungen Berlin Mitte-Nord (Kitaverband).[140] Der Kitaverband wurde 2011 von den Evangelischen Kirchenkreisen Berlin Stadtmitte und Nord-Ost gegründet, um Kirchengemeinden zu entlasten. Abgesehen von sechs Kindertagesstätten sind im Gebiet des Kirchenkreises Berlin Stadtmitte alle Kindertagesstätten Teil des genannten Kindertagesstättenverbandes. Der Verband ist rechtlich und finanziell

135 Vgl. EKBO, 01.07.2020 (Zugriff am 18.03.2021).

136 § 39 Absatz Evangelische Kirche Berlin Brandenburg Schlesische Oberlausitz.

137 Vgl. § 53, 54, 57 Evangelische Kirche Berlin Brandenburg Schlesische Oberlausitz.

138 Vgl. KKBS, 2021a (Zugriff am 18.03.2021).

139 Vgl. House of One, 2020 (Zugriff 19.03.2021).

140 Vgl. § 94 Absatz 1 Satz 1 Evangelische Kirche Berlin Brandenburg Schlesische Oberlausitz.

selbstständig, gehört aber zum Kirchenkreis Berlin Stadtmitte. Verbände wie der Kitaverband »sind Bestandteil der Kirche, ungeachtet ihrer Rechtsform«.[141]

Im Hinblick auf das Projekt zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte ist der Kirchenkreis ein nicht unwesentlicher Partner. Auch wenn Grundstücke und Immobilien in den meisten Fällen in der Verantwortung der Ortsgemeinden liegen, ist das Wissen über diese Ressourcen auf der Leitungsebene des Kirchenkreises vorhanden. Die Verwaltung der Grundstücke und Immobilien passiert über die Immobilienverwaltung des kreiskirchlichen Verwaltungsamtes. Die Verbindungen zu den zuständigen Personen sind kollegial und freundschaftlich. Informationen sind von den Verantwortlichen im Kirchenkreis auf »kurzem Weg« abrufbar. Die ursprüngliche Beteiligung des stellvertretenden Superintendenten an der Initiative bezog sich auf dessen Zuständigkeit im Bereich Bauen und Immobilien des Kirchenkreises. Die Aufgabe wurde an die stellvertretende Superintendentin übergeben, da ihr Aufgabenschwerpunkt interreligiöse Bildung beinhaltete. Mit der Beteiligung des Kirchenkreises auf Leitungsebene wurde der große Stellenwert signalisiert, der dem Drei-Religionen-Kindertagesstätten-Projekt auf Kirchenkreisebene zugesprochen wird.

Die Finanzierung des Kirchenkreises unterliegt einem komplexen Verteilungsschlüssel der Einnahmen aus Kirchensteuermitteln, Drittmittelförderung, Spenden und Einnahmen aus Vermietungen und Immobilien. Alle Einnahmequellen unterliegen marktwirtschaftlich bedingten Schwankungen. Aufgrund des hohen Anteils der Finanzierung durch Kirchensteuereinnahmen besteht grundsätzlich ein direkter Zusammenhang zu dem Verlust von Mitgliedern, der durch den demografischen Wandel weiter dynamisiert wird.[142]

Dies beschreibt Stefanie auf Anfrage in den Aushandlungsgesprächen, ob die Kirche die Drei-Religionen-Kindertagesstätte finanzieren könne:

> **Stefanie:** »Okay, ich kann für die Landeskirche und den Kirchenkreis sagen, dass wir finanziell derartig wegknicken, dass wir im Grunde nicht mehr wissen, wie wir ab in fünf Jahren diesen Haushalt stemmen sollen. Wir sind jetzt schon an der Grenze, da wird vielleicht 'ne Nettigkeits-Geste von 1.000 bis 3.000 Euro kommen […]«[143]

Aufgrund der hohen Beschäftigungslage und Lohnzuwächse in Deutschland sind die Kirchensteuereinnahmen trotz der Austritte seit 2010 kontinuierlich über dem Inflationsniveau gestiegen.[144] Diese Mehreinnahmen täuschen zwar über das zu erwartende Einbrechen der Kirchensteuer etwa nach 2023 hinweg, ermöglichten

141 § 94 Absatz 1 Satz 3 Evangelische Kirche Berlin Brandenburg Schlesische Oberlausitz.
142 Vgl. Bedford-Strohm, Jung, 2015.
143 5. Treffen 22.09.2016.
144 Vgl. Hentze, 2018.

es aber bis zum Jahr 2019, in einer relativ entspannten wirtschaftlichen Lage auch solche Projekte zu unterstützen, die nicht das klassische Profil kirchlicher Arbeit abbilden, wie die Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Diese wurde im Jahr 2018 finanziell vom Kirchenkreis beispielsweise für die Broschüre unterstützt.

> **Stefanie:** »Die Broschüre kriegen wir über den Kirchenkreis mit 5.000 Euro gefördert.«
>
> **Salima:** »Echt?«
>
> **Rosa:** »Wie cool!«
>
> **Stefanie:** »Ich hab doch gerade im Haushalt 5.000 Euro für unser Projekt einstellen lassen.«
>
> **Britta:** »Und das ist schon beschlossen worden.«[145]

In der Selbstdarstellung des Kirchenkreises Berlin Stadtmitte nimmt das Thema »interreligiöse Projekte« unter der Seite »Glauben« eine relativ prominente Stellung ein. Sowohl das Projekt der Drei-Religionen-Kindertagesstätte als auch das House of One werden als besondere Projekte des Kirchenkreises vorgestellt.[146] Darüber hinaus gibt es auf lokaler Ebene in den Ortsgemeinden zahlreiche Kooperationsprojekte. Ein weiteres öffentlichkeitswirksames Format ist der jährliche Gottesdienst am Vorabend des Christopher Street Day (Gay Pride) in der Berliner Marienkirche, der in interreligiöser Gastfreundschaft vom Kirchenkreis mit internationaler Beteiligung verschiedener Religionen und zivilgesellschaftlicher Organisationen gefeiert wird. In einer gemeinsamen Präsentation der Initiator:innen des House of One und der Drei-Religionen-Kindertagesstätte im September 2020 wurde übereinstimmend eine Veränderung der Paradigmen interreligiösen Engagements für den Kirchenkreis festgestellt, der sich zunehmend in der Umsetzung großer Projektideen mit Partner:innen anderer Religionsgemeinschaften zeige und weniger das klassische Dialogmodell verfolge.[147]

---

145 13. Treffen 28.11.2017.

146 Vgl. KKBS, 2021b (Zugriff am 18.03.2021).

147 Präsentation interreligiöser großer Projekte des Kirchenkreises vor Pfarrer:innen des Kirchenkreises am 02.09.2020 in der Gemeinde St. Markus, Berlin Friedrichshain. Anders die aktuelle Orientierungshilfe der EKBO »Dialog wagen – Zusammenleben gestalten«, die fast ausschließlich auf interreligiöse Dialogformate abzielt und sich auf die Zusammenarbeit mit Muslim:innen fokussiert. Vgl. EKBO, 2019.

2.2.4 Der Evangelische Kirchenkreisverband für Kindertageseinrichtungen Berlin Mitte-Nord

Der Evangelische Kirchenkreisverband für Kindertageseinrichtungen Berlin Mitte-Nord ist ein selbstständiger Rechtsträger innerhalb der verfassten Kirche. Er wurde 2011 gegründet und umfasste ursprünglich 16 Kindertageseinrichtungen in den Bezirken Berlin Mitte, Kreuzberg, Friedrichshain, Pankow und Tiergarten. 2019 gehörten 34 Einrichtungen zu dem Verband, und knapp 2.400 Kinder besuchten die Einrichtungen. Der Verband hat über 530 Mitarbeitende, davon knapp 400 pädagogische Fachkräfte.[148] Ziel der Verbandsgründung war es, sowohl die administrative und inhaltliche Verantwortung für evangelische Kindertageseinrichtungen als auch die zunehmenden Anforderungen an Kindertagesbetreuung zentral zu organisieren.[149] Auch im Hinblick auf die bildungspolitische Debatte standen Kindertagesstätten seit einigen Jahren im Fokus solcher Diskussionen.[150] Die Zusammenarbeit sollte eine bessere Qualitätssicherung ermöglichen. Außer der gemeinsamen administrativen Organisation evangelischer Kindertageseinrichtungen ging es um eine solide inhaltliche Entwicklung evangelischer religionspädagogischer Profile in den beteiligten Kindertageseinrichtungen. Dies beinhaltet auch eine religionspädagogische Zusatzqualifizierung von Fachkräften. Bei einem evangelischen Bevölkerungsanteil von zehn Prozent in Berlin Mitte ist es bereits schwierig geworden, hinlänglich Fachkräfte zu finden, die Mitglied der evangelischen Kirche sind, was aber Grundlage der Einstellung in evangelischen Einrichtungen ist. Dies wird zusätzlich dadurch erschwert, dass es sich bei Erzieher:innen in Berlin um einen »Mangelberuf«[151] handelt. Damit ist die Vermittlung religionspädagogischer Inhalte nicht in jeder Einrichtung selbstverständlich. Für den Bereich entsprechender religionspädagogischer Fortbildungen und inhaltlicher Weiterbildung stellt sich die Gründung eines Verbandes z.B. für professionell organisierte verbandsinterne Qualifizierungen ebenfalls als Vorteil heraus.[152] Durch solche und ähnliche Maßnahmen konnte ein gravierender Fachkräftemangel für den Bereich innerstädtischer evangelischer Kindertagesstätten bislang vermieden werden. Das Konzept der verantwortlichen Zusammenarbeit zwischen Ortsgemeinden, in deren Einzugsgebiet sich die Einrichtungen befinden, ist

148 Vgl. Evangelischer Kirchenkreisverband für Kindertageseinrichtungen Berlin Mitte-Nord, 2021c (Zugriff 19.01.2021).

149 Vgl. Evangelischer Kirchenkreisverband für Kindertageseinrichtungen Berlin Mitte-Nord, 2021a (Zugriff 19.01.2021).

150 Vgl. Franke-Meyer, 2019.

151 Vgl. GEW Berlin, 2012 (Zugriff 19.01.2021).

152 Vgl. Evangelischer Kirchenkreisverband für Kindertageseinrichtungen Berlin Mitte-Nord, 2019, 14-15.

eine weitere Grundlage der inhaltlichen Arbeit in den Kindertagesstätten.[153] Der Erfolg der Zusammenarbeit hängt häufig von der traditionellen Zusammenarbeit zwischen der Einrichtung und der Gemeinde vor dem Übergang in den Verband ab und ist gelegentlich Ausgangspunkt von Reibungen zwischen Verband und Gemeinden. Ähnliches gilt für die infrastrukturellen Bedingungen, auf die der Verband seitens der Gemeinden angewiesen ist, vor allem, was die Räume für die Kindertageseinrichtungen selbst angeht. Diese können die Einrichtungen vertraglich geregelt nutzen, was gelegentlich schwierige Verhandlungen mit sich bringt.

Der Verband hat nicht nur eine zunehmende Anzahl von Einrichtungen, die aus der Gemeindeverantwortung in den Verband wechseln, sondern verfolgt darüber hinaus eine intensive Neubaupolitik von Kindertageseinrichtungen und folgt damit der Aufforderung des Senats von Berlin zur Erweiterung des Kinderbetreuungsplatzangebotes. Nach Schätzungen fehlen in Berlin etwa 10.000 Kinderbetreuungsplätze, denen mit Erweiterungen und Neubau von Kindertagesstätten begegnet werden soll. Diese werden mit Förderprogrammen des Landes Berlin und zeitweise auch des Bundes gefördert.[154] Aufgrund ihrer Erfahrungen und Erfolge mit öffentlichen Förderungen und der verlässlichen Finanzierung von Kindertagesstätten-Neubauten gelten Brittas Einschätzungen zu den Verhandlungen um den Bau der Drei-Religionen-Kindertagesstätte als Expertinnenwissen. Dies gilt auch dann, wenn Britta weniger optimistische Einschätzungen abgibt.

> **Britta:** »Also ich […] hab das Ganze nochmal wirklich für jeden sichtbar aufs Papier gebracht, wie dieser Finanzierungsplan aussieht, und das ist für mich wirklich jetzt der Moment, wo ich eine Klarheit brauche, wo ich euch bitte, an der Stelle intern in euren Strukturen zu überlegen, ob das realistisch ist. Ob ihr das in irgendeiner Form stemmen könnt. Das ist auch was, wo ich merke, auch in Hinblick auf unsere Strukturen hier, dass der Kita-Verband ein vier-Millionen-Projekt stemmt und finanziert, ist absolut, selbst mit Fördermitteln, selbst die 1,4 Millionen, die es an Eigenmitteln bräuchte, da gibt es definitiv keine Aussicht auf Erfolg, da würde mein Aufsichtsrat ganz klar sagen, dass es unwirtschaftlich ist und dass das Kami-

---

153 Vgl. Evangelischer Kirchenkreisverband für Kindertageseinrichtungen Berlin Mitte-Nord, 2019, 15.

154 Für das Jahr 2019 wurden dazu 92 Projekte bewilligt, von denen 72 in das Jahr 2020 verschoben wurden. Diese sollen 2021 mit Hilfe der Extra-Mittel des Bundes »Corona-Folgen bekämpfen« umgesetzt werden und so ca. 2400 neue Plätze zur Verfügung stellen. Auch für das Jahr 2021 ist die Bewilligung weiterer Bauprojekte vorgesehen, worunter auch die anteilige Finanzierung des Baus der Drei-Religionen-Kindertagesstätte fallen könnte; vgl. Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie, 2020a, 5; 12.

kaze ist. Insofern hab ich das mal, also das ist ernüchternd, wenn man das Schwarz auf Weiß liest, aber ich bin nochmal ganz realistisch reingegangen…«[155]

In der vorgestellten Sequenz geht es Britta um das schwierige Ausgleichsverhältnis der Beteiligten untereinander und ihre Einschätzung, dass die Finanzierung der Drei-Religionen-Kindertagesstätte auch mit öffentlichen Mitteln kaum hinreichend ausgestattet sein wird und sie dieses auch in ihrem eigenen Verband so nicht durchsetzen könne. Der genannte Aufsichtsrat des Verbandes setzt sich u.a. zusammen aus Mitgliedern der beiden an diesem Verband beteiligten Kirchenkreise. Er arbeitet zwar finanziell unabhängig, ist aber auf diese Weise mit den Kirchenkreisen als Aufsichtsgremium eng verzahnt. Auch der Aufsichtsratsvorsitz wird von einem der Kirchenkreise gestellt.

Die inhaltliche Ausrichtung der Drei-Religionen-Kindertagesstätte steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Leitbild des Kitaverbandes. Dort stehen die Begriffe »Vielfalt, Liebe, Ermutigung, Verantwortung, Achtsamkeit und Transparenz« für die inhaltliche Orientierung des Verbandes. Dabei spielt das Inklusionskonzept ebenso eine wichtige Rolle wie Respekt und Unterstützung religiöser Pluralität.[156] Die Grundlagen dieser Auffassung werden auf der Webseite des Verbandes formuliert:

»Kinder treffen auf all ihren Wegen in vielfacher Weise auf Religion – an Religion kommt niemand vorbei. Und: Kinder haben ein Recht auf Religion und darauf, für ihre Fragen ganz eigene Antworten zu suchen. […] Unabhängig von der religiösen, kulturellen oder sozialen Herkunft begegnen Pädagogen und Pädagoginnen diesen Fragen offen und laden ein, Deutungsmöglichkeiten kennenzulernen.«[157]

Die Entscheidung, dass der Kitaverband eine federführende Aufgabe in dem Projekt zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte haben wird, erfolgt im Kontext inhaltlicher, ethischer Verantwortungsüberlegungen:

Britta: »[…], also was ich zumindest am Jahresende nochmal klarer habe, das ist, also es war vor ein paar Monaten noch nicht so, dass ich wirklich bereit gewesen wäre, um dieses Projekt wirklich zum Gelingen zu bringen. Ich glaube, und da muss man dann über die Konditionen sprechen, wie das gehen könnte, dass ich stärker in die Verantwortung rein gehen würde, also wenn dieses Projekt nur funktioniert, indem wir keinen e. V. machen oder es einen zentralen, klaren Ansprechpartner gibt.«

---

155 5. Treffen 22.09.2016.

156 Vgl. Evangelischer Kirchenkreisverband für Kindertageseinrichtungen Berlin Mitte-Nord, 2019, 9.

157 Evangelischer Kirchenkreisverband für Kindertageseinrichtungen Berlin Mitte-Nord, 2021b (Zugriff am 19.01.2021).

Rosa: »Du würdest sagen, dass du als Kita-Verband bereit wärst, den Erbpachtvertrag zu machen und Bauherrin zu sein, und wir müssen dann untereinander überlegen, wie wir … echt?«

Britta: »Das ist mir nochmal gekommen. Nee, dass … im Sommer war ich ja eher so, dass wir das nicht schaffen, dass ich das nicht schaffe, dass das eher 'ne Nummer zu groß ist. Die ganze politische Veränderung jetzt gerade bringt mich dazu … es ist so schwierig, bei so unterschiedlichen, ihr als kleinere Partner […] und hab mir jetzt in den letzten Tagen überlegt, dass dieses Projekt so wichtig ist, wir müssen nur intern dann in diese ganzen Projekte gucken.«[158]

Britta macht in diesem Beitrag deutlich, dass sie nach einem längeren Prozess die Entscheidung getroffen habe, sich in ihrer Rolle als Vertreterin des Kitaverbandes verantwortlich für die Umsetzung des Baus einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte zu zeigen. Dies begründet sie mit ihren wiederholten Abwägungen zur Klärung der Bedingungen untereinander. Darin müsse sie eine entscheidende Rolle übernehmen (»wenn dieses Projekt nur funktioniert«). Die ausschlaggebende Begründung stellt sie in den Zusammenhang mit einer sich verändernden politischen Lage, in der die Drei-Religionen-Kindertagesstätte noch mehr Bedeutung gewinne (»dass dieses Projekt so wichtig ist«). Auch wenn im weiteren Verlauf noch viele Aushandlungsgespräche zu der Frage der Trägerschaft geführt werden, zeichnet sich hier bereits die spätere gemeinsame Entscheidung zur Trägerschaft klar ab. Damit erhält der Verband in der Person von Britta bei den Verhandlungen um die konkrete Umsetzung des Baus einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte die zentrale Rolle.

2.3 Das Bildungskonzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte im Kontext des Berliner Bildungsplans

Die zukünftige Drei-Religionen-Kindertagesstätte wird nicht nur ein eigenes interreligiöses Konzept verfolgen, sondern sich zugleich an den Anforderungen des Berliner Bildungsprogramms ausrichten, das für alle Kindertagesstätten verbindlich ist, die mit öffentlichen Mitteln gefördert werden.[159] Das Kinderbetreuungssystem in der Bundesrepublik Deutschland hat in den letzten zehn Jahren gravierende Veränderungsprozesse durchlaufen.[160] 2004 gab es erstmalig eine gemeinsame Rahmenvereinbarung der Bundesländer, um frühkindliche Bildung und Qualitätsstan-

158 7. Treffen 19.12.2016.
159 Vgl. Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport, Berlin, 2014.
160 Vgl. Franke-Meyer, 2019.

dards in der Kinderbetreuung zu verankern.[161] Inhalt dieser Rahmenvereinbarung ist dabei – im Unterschied zur schulischen Bildung – die ganzheitliche Förderung im Bereich der Kompetenzentwicklung. Dieser Rahmen erforderte im Anschluss an seine Vereinbarung auf Länderebene konkrete Umsetzungsprogramme für die Kinderbetreuungseinrichtungen. Der Bereich der frühkindlichen Bildung gewann so – nicht zuletzt als Antwort auf den sog. »PISA-Schock«[162] 2001 in Deutschland – einen zentralen Stellenwert in der Kinderbetreuung. Auch die Frage religiöser und interreligiöser Bildung in Kindertagesstätten wurde 2007/2008 erstmalig Gegenstand einer deutschlandweiten Untersuchung. Albert Biesinger, Anke Engelbrock und Friedrich Schweitzer erhoben in einer umfangreichen quantitativen Studie den Stand der religiösen Bildung im elementarpädagogischen Bereich. Die Studie bildet die Grundlage für den Stand interkultureller und interreligiöser Bildung in Kindertageseinrichtungen.[163] Sie kommen darin zu dem Ergebnis, dass

> »sich die Situation bei der religiösen und religionspädagogischen Begleitung der Kinder defizitär darstellt und wenn insbesondere im Blick auf den Islam sowie auf interreligiöse Bildung ein massiver Fehlbedarf zu konstatieren ist, so verweist dies insgesamt auf einen aktuellen Handlungsbedarf […].«[164]

Familienpolitische Maßnahmen auf Bund- und Länderebene in Deutschland konzentrierten sich seit Mitte der 1990er Jahre auf die Kindertagesbetreuung. Im frühkindlichen Bereich wurde auf Bundesebene 1996 der Anspruch auf einen Kinderbetreuungsplatz ab drei Jahren und 2013 für Kinder ab dem vollendeten ersten Lebensjahr eingeführt.[165] Diese Maßnahmen hatten insbesondere durch die erhöhte Anfrage von Betreuungsplätzen direkten Einfluss auf die Bedingungen der Kindertagesbetreuung. In Berlin wurde parallel dazu bis 2018 stufenweise die Beitragsfreiheit in Kinderbetreuungseinrichtungen ermöglicht.[166] Ziel dieser Maßnahme war neben dem Grundsatz, dass Bildung kostenfrei sein müsse, die Hürde zur Nutzung institutioneller Kinderbetreuung so weit wie möglich herabzusetzen, um so einen möglichst breiten Zugang zu frühkindlicher Bildung zu ermöglichen.[167]

---

161 Vgl. Beschluss der Jugendministerkonferenz 13./14.05.2004 und Beschluss der Kultusministerkonferenz vom 03./04.06.2004) vgl. Kultusminister- und Jugendministerkonferenz, 2004 (Zugriff 02.02.2021).

162 BMBF-Internetredaktion, 2019.

163 Vgl. Schweitzer, Biesinger, Edelbrock, 2009, 15-30; 149-277.

164 Schweitzer, Biesinger, Edelbrock, 2009, 29.

165 Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung, 2018.

166 Vgl. dpa, ZEIT ONLINE, 30.07.2018.

167 Lediglich eine Zuzahlung von 23 Euro im Monat für Mittagessen muss bezahlt werden, das aber für einkommensschwache Familien ebenfalls kostenlos ist. »Damit setzt Berlin seine familienfreundliche Politik fort und bietet vielen Eltern eine deutlich spürbare finanzielle Entlastung. Zugleich fördert das Land die Vereinbarkeit von Familie und Beruf und investiert

In Berlin stand nicht nur die Quantität, sondern auch die Verbesserung der Qualität der Kindertagesbetreuung bereits seit Beginn der 2000er Jahre auf dem Prüfstand. Das auf Kompetenz und frühkindliche Bildung ausgerichtete erste Berliner Bildungsprogramm[168] wurde 2004 vor der staatlichen Rahmenvereinbarung der Jugend- und Kultusministerkonferenz erarbeitet und vorgelegt.[169] Seit 2014 gilt ein überarbeitetes Berliner Bildungsprogramm mit Zielen, die der Rahmenvereinbarung des Bundes entsprechen:

> »Das Berliner Bildungsprogramm […] beschreibt, welche grundlegenden Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten Kinder benötigen, um ihren Lebensweg erfolgreich zu beschreiten, mit welchen Inhalten sie bekannt gemacht werden sollen, und wie sie entsprechend ihres individuellen Entwicklungsstandes und ihrer Neigungen gefördert werden können.«[170]

Im Bildungsprogramm von 2004 nehmen die Autor:innen explizit auf interreligiöse Bildung Bezug:

> »Religiöse Geschichten aus unterschiedlichen Kulturen vermitteln unterschiedliche Ausdrucks- und Bilderwelten für existentielle und soziale Erfahrungen. Die Begegnungen mit den Festen und Ritualen verschiedener Religionen zeigen, in welchen unterschiedlichen Formen sich Menschen gemeinsam ihrer Existenz vergewissern. Auf diese Weise entwickeln sich Achtung und Respekt gegenüber anderen Religionen, Kulturen und Weltanschauungen. Eine so verstandene interreligiöse Bildung vermittelt wesentliche Anregungen für die Entwicklung von Werten und das Zusammenleben von Menschen.«[171]

Auch im aktuellen Bildungsprogramm von 2014 finden sich Hinweise auf religiöse und ethische Bildung als Unterpunkt des Bildungsverständnisses.

> »Pädagoginnen und Pädagogen haben die Aufgabe, grundsätzliche ethische Fragen sowie religiöse und andere Weltanschauungen als Teil der Lebenswelt aufzugreifen und verständlich zu machen. Sie bieten Raum, dass Kinder sich mit grund-

---

in die frühkindliche Bildung. Kitas sind Bildungseinrichtungen und Bildung muss kostenlos sein.« Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie, 2020c.

168 Preissing, 2006.

169 Dieses erste Bildungsprogramm bestand aus den sieben Kapiteln Bildungsverständnis, zu erreichenden Kompetenzen, pädagogischen Aufgaben, den Bildungsbereichen, der Zusammenarbeit mit Eltern, Übergang in die Grundschule und der demokratischen Teilhabe.

170 Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie, 2021 (Zugriff 19.03.2021).

171 Preissing, 2006, 22. Schweitzer et al. geben kritisch zu bedenken: »Hier wäre in weiteren Untersuchungen zu klären, ob Feste das eigentlich ›aushalten‹ – oder ob sie bei einer solchen Art und Weise, sie gleichsam selektiv, nur unter Berücksichtigung bestimmter Aspekte zu begehen, einfach banal werden. Feste brauchen einen Bedeutungsüberschuss, der vielfach eng mit dem Sinn des Lebens verbunden ist.« Schweitzer, Biesinger, Edelbrock, 2009, 224.

legenden Sinnfragen auseinandersetzen. Sie unterstützen die Kinder darin, Empfindungen und Überzeugungen zu diesen Fragen einzubringen. Die Auseinandersetzung mit diesen Fragen führt zur Beschäftigung mit Inhalten und Traditionen unterschiedlicher religiöser Orientierungen. Auf diese Weise erfahren Kinder Anerkennung für ihre eigene Familienkultur und entwickeln Wertschätzung und Respekt gegenüber unterschiedlichen Religionen, Familienkulturen und Weltanschauungen. Dies stärkt das Kind in seinem Selbstverständnis und im Erleben einer funktionierenden Gemeinschaft.«[172]

Hinweise auf die Bedeutung interreligiöser Bildung hingegen fehlen im geltenden Bildungsprogramm.[173] Im Gegensatz zu den Bildungsplänen anderer Bundesländer ist Religion in Berlin kein eigener Punkt der Bildungsbereiche. Auch die Möglichkeit, dass Erziehende selbst einen religiösen Bezug haben könnten, wird nicht erwähnt.[174] Religion wird unter dem Stichwort »Familienkultur« und »Tradition« sehr unspezifisch thematisiert und dabei gleichzeitig enggeführt.[175] Religion scheint keine eigene (auch von Kindern geteilte) Praxis außerhalb von Familie und »Tradition« zu haben.[176]

2.3.1 Das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte

Es sei für den Bereich der Kindertagesstätten dringend erforderlich, dass Mitglieder der großen Weltreligionen sich gleichberechtigt in den Diskurs um interreligiöse Bildungskonzepte einbringen, betonen Schweitzer, Biesinger und Edelbrock in der genannten Studie: »Nicht übereinander, sondern direkt miteinander Religionspädagogik zu entwickeln, ist ein Gebot der Stunde.«[177] Die Beteiligten zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte wollen dieser Anforderung entsprechen und haben gemeinsam ein Konzept entwickelt, dass drei unabhängige, religiöse Träger jeweils ihre Kindertagesstätte mit eigenem religionspädagogischem Profil an einem Ort (idealerweise in einem gemeinsamen Haus) aufeinander bezogen betreiben. Diese Konstellation bildet die **Drei-Religionen-Kindertagesstätte**. Alle

172 Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport, Berlin, 2014, 24.

173 Die Bereiche religiöser und ethischer Bildung waren nicht in der Originalfassung, sondern fanden aufgrund von Rückmeldungen Eingang in das erste Bildungsprogramm. »Das Kapitel zum Bildungsverständnis ist um Aussagen zur ethischen und religiösen Bildung ergänzt worden.« Preissing, 2006, 9.

174 Vgl. Schweitzer, Biesinger, Edelbrock, 2009, 209.

175 Vgl. Gatzweiler, 2011, 733-734.

176 »Dementsprechend haben die nicht-konfessionellen Einrichtungen eher Schwierigkeiten mit den neuen Orientierungsplänen, in denen Werteerziehung und zum Teil auch Religion einen wichtigen Raum einnimmt.« Schweitzer, Biesinger, Edelbrock, 2009, 221.

177 Schweitzer, Biesinger, Edelbrock, 2009, 9.

drei Träger werden nach dem Kindertagesfördergesetz (KitaFöG)[178] gefördert und sind nicht zuletzt dadurch an die öffentlich-rechtlichen Vorgaben gebunden, also auch das Berliner Bildungsprogramm.[179] Erläutert wird das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte in der Selbstdarstellung: »Ein jüdischer, ein muslimischer und ein evangelischer Kita-Träger, die auf der Grundlage des Berliner Bildungsprogramms ein je eigenes pädagogisches Konzept vertreten, gründen gemeinsam das Drei-Religionen-Kitahaus.«[180] Die grundlegend konzeptionelle Struktur der Drei-Religionen-Kindertagesstätte ist damit sowohl in der je religiösen Profilierung, der Aufeinanderbezogenheit, der (institutionellen) Gleichheit und dem inhaltlichen Bezug auf das Berliner Bildungsprogramm dargestellt. Unterhalb dieser grundlegenden Klärung werden spezifische Ziele des Konzeptes benannt:

> »Im frühkindlichen Bildungsbereich einen Begegnungsort für Judentum, Christentum, Islam und für die unterschiedlichen Kulturen und Herkunftsländer schaffen.
> Einen geschützten Raum bieten, in dem Kinder und Familien ihre religiöse und kulturelle Identität leben und entwickeln können und gleichzeitig in guter Nachbarschaft und respektvollem Gespräch anderen Religionen und Kulturen auf Augenhöhe begegnen.
> Partikulare und universelle religiöse Werteerziehung exemplarisch gestalten, sodass von diesem Modell Impulse in den öffentlichen Diskurs gehen können.
> Religiöse und kulturelle Vielfalt als Bereicherung erfahren und von früher Kindheit zur Teilhabe an der Gesellschaft und an der Mitgestaltung des öffentlichen Raumes erziehen.
> Genderbewusste Erziehung, Gleichberechtigung gerade auch im religiösen Bereich, Inklusion sowie die Freude an der bunten Vielfalt von Familienformen sind für uns Selbstverständlichkeit.«[181]

---

178 Vgl. juris GmbH, 2021 (Zugriff 09.02.2021).

179 Die Förderungsmöglichkeit der drei Träger ist durch das Subsidiaritätsprinzip der Bundesrepublik Deutschland geregelt. »So wird die staatliche Verpflichtung für die Bereitstellung eines Kindertagesstättenplatzes etwa durch freigemeinnützige und kirchliche Träger realisiert, die dafür entsprechend durch den Staat finanziell unterstützt werden. Diese Träger haben einen Anspruch auf staatliche Kostenerstattung und Unterstützung. Das Subsidiaritätsprinzip findet heute breite Anwendung sowohl in der Europäischen Union als auch in der Gestaltung der Rechtsbeziehungen der Bundesrepublik Deutschland als einem föderalen Staatssystem.« EKD, 2019.

180 Drei-Religionen-Kita-Initiative, 2020a (Zugriff 02.10.2020).

181 Drei-Religionen-Kita-Initiative, 2020b (Zugriff 19.03.2021). Die Ziele wiederum beziehen sich als eine weitgehend differenzbewusste Ausrichtung auf das grundlegende Konzept.

Über einen Zeitraum von vier Jahren wurde dieses inhaltliche und strukturelle Konzept im Rahmen von Veranstaltungen, Vorträgen und Veröffentlichungen sprachlich minimal modifiziert, blieb aber inhaltlich unverändert: Weder wurde die Grundlage der drei aufeinander bezogenen, unabhängigen Einrichtungen verändert noch erfuhr es weitere inhaltliche Ausführungen oder Differenzierungen. Auch die bereits getroffene Entscheidung, dass alle Kinder der drei Einrichtungen gemeinsam essen und darum das Essen so ausgerichtet sein muss, dass die betreffenden Speiseregeln und ethischen Ansprüche (koscher/vegetarisch/biologisch) hinreichend umgesetzt werden können, blieb – allen baulichen Schwierigkeiten zum Trotz – grundlegend: »Die gemeinsam betriebene Küche beachtet Speisevorschriften der drei vertretenen Religionen und soll Kinder aktiv an gesunde Nahrung heranführen.«[182]

2.3.2 Das architektonische Konzept

Die Drei-Religionen-Kindertagesstätte vereint drei (jüdisch, muslimisch, christlich) unabhängige Kindertagesstätten miteinander. Jede Einrichtung ermöglicht die Neueinrichtung von insgesamt 45 Kinderbetreuungsplätzen und wird eine Gesamtzahl von 135 Kindern erreichen. Geplant war, alle drei Einrichtungen und einen gemeinsamen Begegnungsbereich (inkl. Küche und Speiseraum) in einem Haus zu realisieren. Die vorfindlichen räumlichen Bedingungen haben dieses Konzept allerdings modifiziert. So konnte zwar bereits 2015 ein innerstädtisches Gelände in Berlin Tiergarten in Aussicht genommen werden, die baulichen Ausgangsbedingungen dieser Fläche erforderten aber eine Angleichung des Konzeptes. Die Bestimmungen für Bau und Ausstattung beim Neubau von Kindertagesstätten in Berlin erfordern pro zukünftigem Betreuungsplatz nicht nur drei bis viereinhalb Quadratmeter Gruppenraumfläche und zusätzliche Flächen von mindestens einem Quadratmeter, sondern auch eine Empfehlung von sechs bis zehn Quadratmetern Freifläche pro Betreuungsplatz.[183] Auch wenn die in Aussicht genommene Fläche den Größenanforderungen knapp entsprach, handelte es sich um zwei Geländeteile, die zunächst vereint werden müssten. Ein Geländeteil befand sich im Besitz einer evangelischen Kirchengemeinde und der andere im öffentlichen Besitz der Stadt Berlin. Die vorhandenen Gebäude auf dem Gelände, die in die Umsetzung des Bauvorhabens der Drei-Religionen-Kindertagesstätte einbezogen werden mussten, stehen einerseits unter strengen

182 Drei-Religionen-Kita-Haus e. V., 2017, 11.

183 Vgl. Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie, 2020b, 7-9; zur Kritik an der Anwendung der Anforderungen durch Berliner Ämter; vgl. Vieth-Entus, 19.02.2018, in: Der Tagesspiegel (Zugriff 20.03.2021).

Denkmalschutzauflagen und begrenzen nachbarschaftliche Neubauten im Hinblick auf äußere Erscheinung und Umfang und waren andererseits zum Zeitpunkt der Verhandlungen anderweitig genutzt. Der Bau mehrerer solitärer Gebäude, wie er dann schließlich geplant wurde, bringt deutlich höhere Baukosten mit sich, die über die Refinanzierung aus öffentlicher Förderung von Kinderbetreuungsplätzen nicht finanziert sind. Im Verlauf der Verhandlungen wurden so die Planung und das architektonische Konzept anhand der räumlichen Gegebenheiten des geplanten Standortes mehrfach modifiziert und zu einem »Campus-Modell«[184] neu konzipiert. Die damit zusammenhängenden finanziellen Anforderungen beschreibt Britta im Oktober 2016 so:

> **Britta:** »[…] wir möchten gerne einen Campus schaffen, mit drei verschiedenen Kitas, jeweils immer in der Trägerschaft des jeweils … Masorti … genau. Also das muss man sich so vorstellen, das ist ein Gelände, wo drei Häuser drauf gebaut werden sollen: die muslimische Kita, die jüdische und die evangelische Kita. Und bei der Frage, wie kommen wir zusammen, damit wir die Finanzierung zusammen hinkriegen, damit wir gemeinsam Fördermittel beantragen können, damit wir auch als Ganzes auch wirkliche Spenden einwerben können etc. – welche Rechtsstruktur braucht es, um das möglich zu machen?«[185]

Ein weiteres Spezifikum des avisierten Geländes fand Eingang in das bauliche Konzept. So wurde eine kleine denkmalgeschützte »Turnhalle«[186] als zukünftiger Begegnungsort in das Ensemble eingebunden. Das bis 2017 alternativlose Baugelände für die Drei-Religionen-Kindertagesstätte zeichnete sich dadurch aus, dass erst die Zusammenführung aus zwei Geländeteilen, die sich im öffentlichen und kirchlichen Besitz befinden, und die Einbeziehung der genannten Turnhalle hinreichende Bedingungen zur Umsetzung der Drei-Religionen-Kindertagesstätte boten. Dies erforderte zusätzlich umfangreiche kommunikative Prozesse mit und zwischen allen Beteiligten und deren jeweiligen Interessen.[187] So wurde von Seiten des Bezirks die Erweiterung des Begegnungsortes (Turnhalle) zu einem (interreligiösen) Familienzentrum in das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte eingetragen, der dafür seinerseits in Aussicht stellte, sich an der Sanierung der Turnhalle

---

184 Das Modell sieht vor, dass zwei Häuser neu gebaut werden und zwei bereits bestehende saniert und einbezogen werden.

185 6. Treffen 31.10.2016.

186 Ein kleines Gebäude, das Anfang des 20. Jahrhunderts erbaut wurde und als Turnhalle genutzt wurde.

187 Nachdem der Initiative ein neues (kirchliches) Gelände in einem anderen innerstädtischen Bezirk für den Bau angeboten wurde, wurde das Konzept ab Februar 2019 auf die Grundidee eines gemeinsamen Gebäudes zurückgeführt.

mit einem Förderprogramm zu beteiligen.[188] Die Prozesse der räumlich bedingten Modifikationen zeigen exemplarisch anschaulich den Vorgang kommunikativer Raumkonstruktionen.[189]

2.3.3 Kindertagesstätten – keine »heile« Welt

Es geht bei der Drei-Religionen-Kindertagesstätte um die strukturelle Gleichheit der drei Beteiligten, so wie sie sich in den drei aufeinander bezogenen Kindertageseinrichtungen (jüdisch, muslimisch, christlich) ausdrückt. Dabei wurde im Verlauf der Verhandlungen der Begriff der »konstruierten Gleichheit« handlungsleitend.[190] Wenn im Rahmen dieser Forschungsarbeit nach der »konstruierten Gleichheit« gefragt wird, so geschieht dies im Hinblick auf das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte vor dem Hintergrund des von Annedore Prengel im frühkindlichen Bildungsbereich geprägten Begriffs der »egalitären Differenz«[191]. Dieser Begriff eröffnet nach Prengel »eine Perspektive, in der nach Verschiedenheit und nach Gleichheit von Menschen gefragt wird. Egalität und Differenz werden nicht als gegensätzlich, sondern als einander wechselseitig bedingend verstanden.«[192] Das Konzept der egalitären Differenz entwickelte Prengel für den Bildungsbereich aufgrund jahrzehntelanger theoretischer und empirischer Studien. Programmatisch stellt sie fest, dass egalitäre Differenz nicht nur grundlegend Demokratie realisiere, sondern zugleich der Vision von Gerechtigkeit verpflichtet und ethisch motiviert sei.[193]

---

188 Im Zugriff und der Überlagerung bezirkseigener Interessen auf die Konzeptgestaltung werden unterschiedliche Interessen im Hinblick auf Raumkonstruktionen deutlich, wie Christmann erläutert: »Im wissenssoziologischen Diskurskonzept kommt die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Perspektiven auf einen Gegenstand insofern klarer zum Ausdruck, als dort die Annahme eine Rolle spielt, dass Diskurse umkämpft sind und dass unterschiedliche Wirklichkeitsdeutungen um deine Deutungsmacht und gesellschaftliche Etablierung ringen.« Christmann, 2016a, 95; zur Frage kommunikativer Raum(re)konstruktionen vgl. Kapitel 2.3. Gerade die Verbindung von Familienzentrum und Kindertageseinrichtungen ist ein wichtiges Ziel im Rahmen des Berliner Bildungsplanes; vgl. Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport, Berlin, 2014, 51.

189 Vgl. Christmann, 2016c.

190 Zur Erarbeitung der Trägerstruktur vgl. Kapitel 4.4.

191 Prengel, 2001. Annedore Pregel prägte den Begriff im Hinblick auf inklusive Bildungsformen ausgehend von heterogenen Gruppenkonstellationen und bezugnehmend auf den Anerkennungsbegriff von Honneth; vgl. Prengel, 2013. Dabei ist anzumerken, dass trotz der inhaltlichen Übereinstimmung im Hinblick auf Heterogenität, Anerkennung und gleiche Rechte das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte auch in einem gewissen Widerspruch zum Inklusionsbegriff von Prengel steht, weil die Kinder anhand eines Merkmals getrennt werden.

192 Prengel, 2001, 93.

193 Vgl. Prengel, 2019, 43.

»Gleichheitsvorstellungen ohne Ausgrenzungen implizieren die Akzeptanz gleichwertiger Differenzen und gehen damit über die Gleichheitsvorstellungen, die nur für Gleichartiges gelten und Abweichendes ausgrenzen, qualitativ hinaus. Gleichheit als Gleichwertigkeit des Differierenden stellt damit erst die Einlösung der mit dem universell formulierten, aber nur reduziert gemeinten Gleichheitsbegriff verbundenen Versprechungen dar.«[194]

Diese Grundlegung der egalitären Differenz ist zentral für das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Dabei zielt Egalität auf das, was im Kontext der Drei-Religionen-Kindertagesstätte mit Gleichheit benannt wird. »Gleichheit«, so definiert Prengel, »ist als Anspruch auf gleiche Rechte und nicht etwa als Angleichung aneinander zu verstehen«[195]. Die Idee des Konzeptes der Drei-Religionen-Kindertagesstätte, das in großer inhaltlicher Nähe zum Konzept des House of One[196] steht, einem weiteren interreligiösen Projekt in Berlin Mitte, ist im Bereich von Kindertagesstätten mindestens im deutschsprachigen Kontext beispiellos.[197] Als Konzept interreligiöser Bildung enthält es auch Anleihen von Frieder Harz und dessen Konzept interreligiöser Bildung im frühkindlichen Bereich.[198] Harz vergleicht dabei drei Varianten interreligiöser Bildung mit Wohnungen innerhalb eines Hauses. Die erste Variante seien abgeschlossene Wohnungen ohne jeglichen Bezug zueinander, die zweite Variante sei eine einzige große Wohngemeinschaft mit jeweils kleinen privaten Nischen und die dritte Variante schließlich seien mehrere Wohnungen mit je eigenen geöffneten Türen.[199] Im Rahmen der dritten Option

»eröffnen sich die Möglichkeiten der Begegnung. Und man kann sich gegenseitig in die Wohnungen einladen. Ziel ist weder die Vereinheitlichung aller Woh-

194 Prengel, 2019, 41.

195 Prengel, 2012, Abs. 1 (Zugriff 20.03.2021).

196 »Juden, Christen und Muslime bauen gemeinsam ein Haus, unter dessen Dach sich eine Synagoge, eine Kirche und eine Moschee befinden. Ein Haus des Gebets und der interdisziplinären Lehre. Ein Haus der Begegnung, für ein Kennenlernen und den Austausch von Menschen unterschiedlicher Religionen. Ein Haus auch für die, die den Religionen fernstehen.« House of One (Zugriff 21.03.2021).

197 Das Konzept der egalitären Differenz zeigt sich in beiden prominenten Projekten in der architektonischen Umsetzung. Auf diese Nähe verweist auch Prengel, wenn sie Wolfgang Welsch zitiert: »Beispiele für solche Formulierungen aus der Architekturtheorie sind: ›Eine Architektur wirklicher Pluralität […] ist freilich nicht allein dadurch schon gelungen, dass sie Vielheit aufrechterhält. Sie muss darüber hinaus das Problem bewältigen, wie ohne Negation der Vielheit gleichwohl auch Einheit erreicht werden kann. Mit der Zusammenstellung beliebiger Vielheiten ist es nicht getan. Das Differente muss auch zueinander passen oder aufeinander bezogen sein‹. (Welsch 1987, 119).« Prengel, 2019, 39.

198 Vgl. Harz, 2009.

199 Vgl. Harz, 2009, 100.

nungen oder die Abschaffung der Türen noch die verriegelte Tür, sondern das Wechselspiel von Hinausgehen und Heimkommen, von Bindung ans Eigene und Aufbruch zum anderen.«[200]

Das, was Harz als Metapher von Wohnungen als Grundkonzept interreligiöser Bildung im frühkindlichen Bereich beschreibt, setzt das hier vorgestellte Konzept nahezu wörtlich und konsequent architektonisch um. Auch wenn Harz selbst ein wörtlich umgesetztes Konzept nicht vorschlägt, versteht sich die Drei-Religionen-Kindertagesstätte im Kontext dieses Bildes.

In einem Punkt aber steht das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte in einer Spannung zum Berliner Bildungsprogramm. Mit dem Bildungsprogramm wird Inklusion als eines der wichtigsten Ziele frühkindlicher Bildung verfolgt. Dabei geht Inklusion – verkürzt gefasst – von barrierefreier gemeinsamer Partizipation aller Kinder im Rahmen der frühkindlichen Pädagogik aus. Das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte sieht allerdings vor, die Kinder anhand einer Zugehörigkeit (hier Religion) in verschiedenen Einrichtungen zu betreuen mit der Absicht, so wiederum einen geschützten Raum und eine beheimatende (religiöse) Identität erreichen zu können.[201] Erst in einem weiteren Prozess geschieht differenzsensible Bildung durch die Begegnung der Kinder und Erziehenden der drei Einrichtungen miteinander und die Erfahrung, dass andere Kinder dieses Recht genauso haben und wahrnehmen (können).[202] Bettina Brandstetter untersucht am Beispiel von Kindertagesstätten den Aushandlungsprozess pädagogischer Konzepte zwischen Kulturen, Religionen und Identitäten.[203] Darin betont sie, dass es sich bei Kindetagesstätten nicht automatisch um »kleine heile Welten« handele.[204] Sie verweist auf Mechthild Gomolla[205] und betont,

»dass im Kindergarten, obwohl er ein idealer Ort wäre, um Aspekte der Differenz und Heterogenität aufzugreifen, gesellschaftliche Verhältnisse der Ungleichheit

200 Harz, 2009, 100.

201 Hinzuweisen ist auch auf die Tatsache, dass wiederum in den drei (jüdisch, muslimisch, christlich) Einrichtungen heterogene Gruppen sind, die intern nicht einem Homogenisierungsprozess unterliegen (Binneninklusion).

202 Dabei ist anzumerken, dass die gleiche Weise nicht unbedingt meint, z.B. im gleichen Themenfeld. Gleiche Weise beschreibt hier eher sich »mit gleichem Recht« auf Differenzen und Achtung dieser Differenzen zu beziehen. Das müssen aber keineswegs die gleichen Punkte aller Beteiligten sein. Während durchgesetzt werden muss, dass an Jom Kippur die jüdische Einrichtung geschlossen sein wird und die anderen Einrichtungen dies respektieren, indem sie nicht die Betreuung der jüdischen Kinder an diesem Tag übernehmen, muss eine ähnliche Regelung, z.B. für Karfreitag nicht erreicht werden, weil es ohnehin ein gesetzlicher Feiertag ist.

203 Vgl. Brandstetter, 2020.

204 Vgl. Brandstetter, 2020, 18-19.

205 Vgl. Gomolla, 2013.

und Partizipation reproduziert werden. […] Charakteristika, die man landläufig mit dem Kindergarten ungern verbindet.«[206]

Selbst in Kindertagesstätten, in denen die Differenz der Kinder, z.B. im Hinblick auf die Zugehörigkeiten zu unterschiedlichen Religionen, Einfluss auf die Bildungsarbeit hat, treten strukturelle Benachteiligungen auf, wie auch Edelbrock et al. im Rahmen ihrer Studie zu interreligiöser Erziehung in Kindertagesstätten kritisch bemerken. Sie stellen fest, »dass der Wunsch, nicht-christlichen Religionen gerecht zu werden, in der Breite ebenfalls nicht besonders stark ausgeprägt ist.«[207] Die Drei-Religionen-Kindertagesstätte will darum einen

»geschützten Raum bieten, in dem Kinder und Familien ihre religiöse und kulturelle Identität leben und entwickeln können und gleichzeitig in guter Nachbarschaft und respektvollem Gespräch anderen Religionen und Kulturen auf Augenhöhe begegnen.«[208]

Mit dem Begriff des »geschützten Raumes« wird dabei mehr beschrieben als ein grundsätzlich sicherer Platz für Kinder. Gerade muslimische und jüdische Kinder, die entweder zahlenmäßig weniger stark vertreten sind und/oder von Islamfeindlichkeit oder Antisemitismus betroffen sind, brauchen in einem Begegnungskonzept Möglichkeiten, ihre eigene Religionspraktiken nicht nur den Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft zu erklären, sondern zunächst innerhalb der eigenen Gemeinschaft zu praktizieren.[209] Das Verhältnis dieses geschützten Raums zum Gesamtkonzept erklärt Rosa im Rahmen der Aushandlungsgespräche so:

Rosa: »[…] aber ich denke, im Kindergartenalter, da kreiert man auch so stark ein ›Wir‹, also wir feiern Chanukka etc. und das Wir ist natürlich differenziert, binnen-differenziert sowieso, aber nach außen gesprächsfähig, aber wenn ich dann einen Drei-, Vier- oder Fünfjährigen habe, einen christlichen oder muslimischen, und der lebt in einem jüdischen Wir, das finde ich dann wirklich verwirrend. Deswegen finde ich dieses Projekt halt auch so charmant, weil wir damit den Binnen-Bereich haben, aber dann auch den Nahkontakt, also nicht nur, dass wir auch mal 'ne andere Kita besuchen, was wir jetzt auch machen, oder wir besuchen andere

206 Brandstetter, 2020, 18.

207 Edelbrock, Patak, Schweitzer u.a., 2009, 227.

208 Drei-Religionen-Kita-Initiative, 2020b (Zugriff 20.03.2021).

209 In gemischten Einrichtungen entsteht häufig eine Situation, bei der bestenfalls zwei bis drei jüdische Kinder in einer Einrichtung sind und zu spezifischen Feiertagen diese Eltern mit der Erwartungshaltung konfrontiert sind, Religionsvermittelnde zu sein. Die religiöse Praxis als solche ist in diesem Moment eine pädagogische und knüpft nicht an die Gemeinschaftserfahrung religiöser Praxis innerhalb einer Gemeinschaft an. Gerade wenn es um Beheimatung in der religiösen Tradition geht, ist dies aber ein zentraler Bestandteil frühkindlicher Bildung. Vgl. Herweg, 2010; vgl. Müller, 2010.

Institutionen, also die Offenheit ist sowieso schon da, aber die direkte Nachbarschaft, das finde ich das Faszinierende.«[210]

Rosa erläutert in diesem Ausschnitt, dass es bei Kindern auf der einen Seite ein Bedürfnis nach Beheimatung und Eindeutigkeit gebe, das in einem religiösen »Wir« erlebt werden könne, dass in der Drei-Religionen-Kindertagesstätte aber unmittelbar der Beziehungsaspekt diese Grenze wiederum überschreite (»Nahkontakt«). Dabei betont sie, dass dies nicht mit einem temporären Gaststatus umzusetzen sei, sondern mit dauerhaften Berührungsflächen (»direkte Nachbarschaft«). Damit lasse sich differenzsensible Frühpädagogik und egalitäre Differenz in der Drei-Religionen-Kindertagesstätte umsetzen. Rachel Herweg erläutert im Hinblick auf frühkindliche Pädagogik der Masorti-Kita, dass es um jüdische Familien gehe, »die sich für ihre Kinder eine Umgebung wünschen, in der das Judentum als Selbstverständlichkeit gelebt wird und unterschiedlichste kulturelle Herkünfte als Bereicherung und kommunikative Herausforderung betrachtet werden.«[211] Rabeya Müller formuliert diesen Aspekt ergänzend aus pädagogisch-muslimischer Perspektive:

»Trotzdem soll hier am Ende noch einmal explizit von Gleichheit und Anerkennung die Rede sein. Gleichheit und Anerkennung – das bedeutet, dass Gleichberechtigung nicht nur im Lehren und im Lernen gegeben ist, sondern auch in den institutionellen Rahmenbedingungen. Auch hier ist Gleichberechtigung erforderlich. Denn nur so ist es möglich, dass Kinder tatsächlich im demokratischen Sinne befähigt werden, eigenständig Entscheidungen zu treffen.«[212]

Diesen Anforderungen will das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte Rechnung tragen.

2.3.4 Die Drei-Religionen-Kindertagesstätte zwischen Vision und interreligiöser Governance

Das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte kann weder auf Erfahrungen noch auf Studien zurückgreifen. Dieser Tatsache sind sich alle Beteiligten bewusst und nutzen die Möglichkeit, die Drei-Religionen-Kindertagesstätte kommunikativ in Form eines visionären Konzeptes zu konstruieren. Dabei wird zunächst das Konzept entwickelt, bevor die Frage gestellt wird, ob es dafür eines Neubaus, eines (sanierten) Gebäudes oder welcher physischer Formation überhaupt bedürfe. Zentral wird in diesem Konzept der Gedanke zukünftiger Gleichheitsbedingungen[213] der jüdischen, muslimischen und christlichen Kindertagesstätte unter dem Dach der

210 14. Treffen 15.12.2017.

211 Herweg, 2010, 41.

212 Müller, 2010, 57.

213 Vgl. dazu genauer Kapitel 6.4.

Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Dabei wird – ausgehend von einer als unbefriedigend wahrgenommenen Gegenwart[214] ein in der Zukunft liegender Zustand hergestellt sein, der diese Defizite überwunden haben wird. Die Kommunikation dieses verbesserten Zustandes durch das Drei-Religionen-Kindertagesstätten-Projekt wird sich dann wiederum positiv auf die gesellschaftlichen Bedingungen auswirken, so die Erwartung. Mit dem Antizipieren einer besseren Zukunft, die dazu motiviert, aktiv auf diese Veränderung hinzuarbeiten, konkretisiert sich die Utopie[215] zu einer Vision. Vision wird damit zu einem Schlüsselbegriff der Drei-Religionen-Kindertagesstätte.

> »Für Visionen charakteristisch ist die Weise, wie in ihnen Utopie und Aktion zusammengeführt werden. Sie belassen es nicht nur bei Entwürfen einer Zukunft, die eine verheißungsvolle Alternative zu einer als ungenügend oder bedrückend empfundenen Gegenwart vor Augen stellen. Sondern sie halten dazu an, solche Utopien praktisch werden zu lassen, und geben dazu konkrete Wege und Aktionen an – bis hin zu sorgfältig reflektierten Strategien.«[216]

So beschreibt es Norbert Mette als Definition von »Vision«. Für die Vision im Sinne einer auf Zukunft bezogenen Verbesserung, die für die Gegenwart in der Lage ist, Aktivitätspotenzial zu mobilisieren, sind Übergangszeiten (individuell und gruppenbezogen/sozial) kennzeichnend, wie sie sich z.B. im aktuellen Veränderungsprozess der Kindertagesstätten zeigen, aber auch im gesellschaftlichen Pluralisierungsumbruch.[217] Auf der einen Seite wird die Gegenwart als defizitär (hier im Bereich interreligiöser frühkindlicher Bildung) erkannt,[218] andererseits wächst das Interesse, egalitär-differente Formationen interreligiöser Interaktionen an gesellschaftlich-relevanter Stelle (hier im Bereich Kindertagesstätten) konkret umsetzen zu wollen. Weder Verhandlungsschwierigkeiten, interpersonale Konflikte noch langjähriges mühevolles Engagement stehen den Umsetzungsbemühungen dieser Vision entgegen.

> »Visionen geben dem Ungewissen und Fremden, auf das man sich im Zuge von individuellen und kollektiven Transformationsprozessen einlässt, eine attraktive

214 In der grundlegenden Studie von Edelbrock, Schweitzer und Biesinger wird diese Ungleichheit selbst da konstatiert, wo interreligiöse Bildung insbesondere in konfessionellen Einrichtungen immerhin vorkommt; vgl. Edelbrock, Patak, Schweitzer u.a., 2009, 226-227.

215 Tatsächlich hat die Idee der Drei-Religionen-Kindertagesstätte zunächst keinen **Ort,** ist also in diesem wörtlichen Sinne ebenfalls utopisch.

216 Mette, 2010, 148.

217 Neben vielen gesellschaftspolitischen Übergangsphasen ist für interreligiöse Interaktionen die Übergangssituation zwischen Dialog und sozialer Aktion sowie zwischen inklusivistischen Ansätzen der Kooperation hin zu differenzsensiblen auszumachen; vgl. Fahy, Bock, 2019a, 14-19; House of One; Haus der Religionen, 2021.

218 Vgl. Schweitzer, Biesinger, Edelbrock, 2009.

> Gestalt in Form von anschaulichen und verheißungsvollen Bildern, die es als lohnend erscheinen lassen, sich auf den Weg zu machen und dabei auch Mühen und Strapazen auf sich zu nehmen. Sie sind es, die im Verlauf aus solchen Übergängen sich einstellender Skepsis und Resignation immer wieder herauszuführen vermögen.«[219]

Die Erfahrungen, die die Beteiligten in den darauffolgenden Jahren machen, wenn sie das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte vorstellen, bestätigen den großen visionären und handlungsmotivierenden Aspekt.[220] Sowohl von Seiten der Öffentlichkeit (Presse) als auch sämtlicher relevanter politischer Vertreter:innen erfährt dieses Projekt höchste Wertschätzung und Unterstützung,[221] die bis zu konkreten Förderzusagen, Entgegenkommen im Bereich von Erbbaurechtsverträgen und Sanierungskosten sowie öffentlicher Anerkennung durch Äußerungen des Berliner Bürgermeisters führen. Die Vision vermag ihre Überzeugungskraft noch durch deren »interreligiösen« Charakter zu erhöhen, dem in der Regel ein gesellschaftlich befriedendes Potenzial zugesprochen wird.[222] Neben dieser hohen Überzeugungskraft des visionären Charakters wirkt sich gleichzeitig der dramatisch zunehmende Betreuungsplatzmangel in Berlin, der in einem umgekehrten Verhältnis zu den verbleibenden stadträumlichen Möglichkeiten zum Kindertagesstätten-Ausbau steht,[223] verstärkend auf die positive Unterstützung der Drei-Religionen-Kindertagesstätte von Seiten eines religionskritischen Senats aus.[224] Aber auch der Aspekt, den Alexander Kenneth Nagel unter dem Begriff der »Governance Arrangements« fasst, spielt dabei eine gewichtige Rolle. »In this context, religious communities and interfaith bodies have come to be regarded as important civic participants in urban governance arrangements.«[225] Er betont, dass unter neuen globalisierten Bedingungen Staaten nicht mehr selbstständig für »public goods«[226] und gesellschaftlichen Zusammenhalt unter pluralisierten Bedingungen sorgen können. Regierungen kooperierten daher zunehmend mit NGOs. In dieser Konstellation müssten sich auch interreligiöse Initiativen nicht

---

219 Mette, 2010, 148.

220 In dieser Vision lässt sich z.B. auch der Widerspruch zum Berliner Bildungsprogramm überbrücken.

221 Gleichermaßen positive Rückmeldung erfährt das Projekt ausdrücklich und öffentlich von der EKBO und vom Zentralrat der Muslime in Deutschland sowie aus Teilen der jüdischen Gemeinde, wenngleich von diesen Seiten auch Sorgen und kritische Anfragen z.B. zum Thema Sicherheit kommen.

222 Vgl. Ziaka, 2016, 86-87; Fahy, Bock, 2019a, 10.

223 Und selbst da, wo Kitaausbauprogramme erfolgreich umgesetzt werden konnten, bleibt die Lage aufgrund mangelnden Fachpersonals kritisch.

224 Vgl. Mertes, 20.03.2021 (Zugriff 21.03.2021).

225 Nagel, 2019, 105.

226 Nagel, 2019, 106.

einmal mehr bemühen, eine öffentliche relevante Rolle einzunehmen, was nicht das Ergebnis ihrer erfolgreichen interreligiösen Verhandlungen sei. Vielmehr würden sie von öffentlicher Seite dazu eingeladen.[227] Interreligiöse Governance Arrangements entstehen in jeder Form der Kooperation staatlicher Stellen mit interreligiösen Gruppen, seien diese nun offiziell anerkannte Organisationen oder nicht. Ausreichend für das Kooperationsinteresse von staatlicher Seite sei allein ein Missions-Statement einer Initiative oder die Zusammensetzung eines Vorstandes.[228]

> »I argue that urban decision makers are discovering interfaith initiatives as valuable partners for the governance of religious and cultural diversity. As a consequence of their (alleged) capacity to reach out to peripheral communities, to prevent interreligious conflicts and to ensure social cohesion, interfaith networks and initiatives increasingly find themselves courted by public authorities.«[229]

Die von Nagel in den Blick genommenen interreligiösen Governance Arrangements sind auch für das Konzept einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte relevant, da sich interreligiöse Governance mit der Vision einer zunehmenden gesellschaftlichen Kohäsion verbindet.[230] »Consequently the main motivations of state actors to collaborate with interreligious initiatives are to prevent interreligious conflicts and to ensure social cohesion across religious cleavages.«[231] Im Zusammenspiel mit dem visionären Charakter und der schlichten Aussicht auf den Gewinn neuer Kinderbetreuungsplätze verdichtet sich das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte gegenüber lokalen Autoritäten, ohne deren Unterstützung die Drei-Religionen-Kindertagesstätte nicht umsetzungsfähig wäre, zu einer geteilten kommunikativen Zukunftskonstruktion in der Berliner Kindertagesstättenlandschaft.

227 Vgl. Nagel, 2019, 106.

228 Nagel, 2019, 106.

229 Nagel, 2019, 104. Kritisch fügt er diesen Governance Arrangements hinzu: »However, from the perspective of social movement theory, it is questionable whether the critical impetus of (inter)religious communities can be sustained throughout the collaborative relationship.« Nagel, 2019, 108.

230 Religiöse Communitys oder interreligiöse Gruppen erlangen zunehmend eine Rolle als zivile Teilnehmer in städtischen Governance-Arrangements. Während damit einerseits die Hoffnung und positive Sicht einhergeht, dass auf diese Weise ethnische oder religiöse Minderheiten einen Zugang zu lokalen Entscheidungsprozessen erreichen können, ist negativ zu befürchten, dass die Bürokratisierung der Initiativen zunimmt und eine selektive und partikulare Repräsentation die Folgen sind, vgl. Nagel, 2019, 105.

231 Nagel, 2019, 118.

2.3.5 Zusammenfassung

Das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte sieht eine jüdische, muslimische und evangelische Kindertagesstätte an einem Ort vor, die aufeinander bezogen agieren. Die Bestimmung des Ortes hängt von konkreten Bedingungen ab und zeigt sich demgegenüber flexibel. Das Konzept muss aufgrund öffentlicher Förderbedingungen das Berliner Bildungsprogramm zur Grundlage haben, widerspricht diesem aber zunächst beim Thema der allgemeinen Inklusion. Dies wird überwunden durch die erklärten konzeptionellen Ziele zu Schutzraum und Gleichheit. Mit und in diesem Konzept entsteht eine zukunftsfähige Vision, die sowohl internes Engagement als auch öffentliche Zustimmung und Unterstützung findet. Neben einer attraktiven Vision zunehmender gesellschaftlicher Kohäsion aufgrund des Konzeptes unterstützen der Mangel an Kinderbetreuungsplätzen einerseits und die Angewiesenheit des Regierungs- und Verwaltungshandelns auf die Kooperation mit interreligiösen Akteur:innengruppen andererseits die Initiative mit einer hohen umsetzungsrelevanten Qualität.

2.4 Umkämpfte Flächen: Die Entwicklung einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte im Kontext kommunikativer Raum(re)konstruktionen

Aushandlungsprozesse über den Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte beschäftigen sich auch mit Raumvorstellungen und -optionen. Sowohl die Frage eines zukünftigen Standortes für die Drei-Religionen-Kindertagesstätte angesichts sich verknappender bebaubarer Innenstadtflächen als auch die Entwicklung der Raumvorstellung des Kindertagesstätten-Gebäudes selbst werden dabei verhandelt. In beiden Fällen geht es einerseits um die Materialität von Räumen und andererseits um die Kommunikation über diese Räume. Im folgenden Kapitel steht darum der Prozess der sozialen Konstruktion von Räumen im Zentrum. Zur Erläuterung des Raumverständnisses, das ich in dieser Studie zugrunde lege, beziehe ich mich sowohl auf das Konzept der praktizierten Raumkonstruktion von Löw[232] als auch auf die »kommunikative Raum(re)konstruktion«[233] von Christmann. Darüber hinaus wird es mit Irene Becci um spezifische Kategorien der Raumpraxis religiöser

232 Vgl. Löw, 2016.

233 Christmann, 2016a, 89. »Während Löw den relationalen Raum eher im physischen Sinn definiert: als eine zeitlich sich konstituierende ›relationale (An)Ordnung von Körpern, welche unaufhörlich in Bewegung sind‹ (Löw 2001, S. 131), wird ›der‹ Raum im Ansatz der kommunikativen Raum(re)konstruktion zugleich als ein relationales Wissenskonstrukt betrachtet. Da verschiedene Akteure in unterschiedlichen kommunikativen Figurationen jeweils spezifische raumbezogene Konstruktionsprozesse vollziehen, kann potenziell ein und derselbe

Gemeinschaften gehen.[234] Schließlich wird darauf eingegangen, dass die kommunikative Interaktion der Beteiligten selbst ebenfalls (interreligiöse)[235] Räume konstruiert. Für die Konstruktion dieses interreligiösen Raumes wird ein großer Aufwand kommunikativer Interaktion aufgebracht.[236]

2.4.1 Die Materialität von Räumen im Kontext der interreligiösen Aushandlungsprozesse

Mit dem »Spatial Turn«[237] setzte ab den 1990er Jahren im Bereich von Raumkonzeptionen ein soziologischer Paradigmenwechsel ein.[238] »Kurz gefasst steht der Spatial Turn für die […] herausfordernde Einsicht, dass Räume für Menschen nur dadurch zu Räumen werden, als sie als soziale Gebilde hergestellt werden müssen.«[239] So beschreibt Löw die Konsequenz des genannten Paradigmenwechsels. Indem Menschen Räume mit Bedeutungen versehen, werden die Räume kulturell geprägt und erfahren so gesellschaftliche Wirklichkeit.[240] Diese Konstruktion erfolgt über »*Kommunikationen, Handeln, Wissen* und *Materialität*.«[241] In einem ersten Schritt soll es nun mit dem Begriff von Christmann um eine dieser von ihr benannten vier »Dimensionen«[242], nämlich die Materialität von Räumen, gehen.[243] Dargestellt wird diese Materialität zunächst an den Bedingungen konkreter physischer Orte für den möglichen Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte.

Raum je nach kommunikativer Figuration unterschiedlich konstruiert werden, was bei der Gestaltung von Räumen Anlass für Konflikte geben kann.« Christmann, 2018, 125.

234 Vgl. Becci, 2018.

235 »Meine Rede von einer Dualität von Raum soll zum Ausdruck bringen, dass Räume nicht einfach nur existieren, sondern dass sie im Handeln geschaffen werden und als räumliche Strukturen, eingelagert in Institutionen, Handeln vorstrukturieren.« Löw, 2015.

236 Dies zeigt sich im Rahmen der Datenanalyse im Kapitel der Geselligkeit und Alltagskommunikation; eines interreligiösen Alltages, der überhaupt erst (kommunikativ) konstruiert werden muss; vgl. Kapitel 4.1.2.

237 Löw, 2015; vgl. Christmann, 2016b, 9; vgl. Zarnow, 2018.Christmann weist darauf hin, dass der »cultural« und »linguistic turn« als Katalysator für diese Entwicklung in der Raumsozoiologie gewirkt hätten; vgl. Christmann, 2016b, 9; vgl. Zarnow 2018.

238 Vgl. Löw, 2015.

239 Löw, 2015, Abs. 7.

240 Vgl. Christmann, 2016a, 87.

241 (Hervorhebung im Original) Christmann, 2016a, 90; Löw benennt den folgenden Mechanismus der Raumkonstruktion: »Meine Rede von einer Dualität von Raum soll zum Ausdruck bringen, dass Räume nicht einfach nur existieren, sondern dass sie im Handeln geschaffen werden und als räumliche Strukturen, eingelagert in Institutionen, Handeln vorstrukturieren.« Löw, 2015.

242 Christmann, 2016a, 90.

243 »Trägt man ihrer Materialität Rechnung, können sie auch als eine ›Assemblage‹ von immateriellen und materiellen Faktoren gefasst werden.« Christmann, 2019, 365.

Die Beteiligten der Aushandlungsprozesse haben sich unter der Prämisse zusammengefunden, eine Drei-Religionen-Kindertagesstätte zu gründen. Sowohl die Option, ein bereits bestehendes Gebäude entsprechend zu sanieren, als auch die Option für einen Neubau wurden dabei in Erwägung gezogen. Nachdem eine erste Sanierungsoption in Berlin Wedding keine realistische Perspektive bot[244] und keine weiteren Objekte in Aussicht standen, fokussierten sich die Beteiligten auf die Möglichkeit eines Neubaus. Im Sommer 2015 war bereits von Britta auf ein teilweise freies, entwicklungsfähiges Gelände in einer evangelischen Gemeinde in Berlin Mitte hingewiesen worden. Für dieses Gelände hatte es einige Jahre zuvor eine mögliche Entwicklungsplanung gegeben, sodass die Initiative Einsicht in Baupläne und mögliche Bebauungen nehmen konnte. Die weitere planerische und strategische Umsetzung des Vorhabens zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte richtete sich dabei zunehmend an den schwierigen Bedingungen des Geländes selbst aus und erforderte sowohl einen Neubau zweier Gebäude als auch die Sanierung zweier denkmalgeschützter Gebäude:

> **Stefanie:** »Hier ist die Straße, die T[Name]-Straße. Hier ist der Durchgang, Kolonnadengang oder was auch immer. Hier ist das alte Pfarrhaus, ich glaube, das passt nicht ganz, das Pfarrhaus steht hier. Hier ist die Kirche, und hier endet im Grunde das Grundstück der Gemeinde. Dieses Gebäude, das ist das eine Kita-Gebäude, was wir sanieren wollen und da auch bestimmte, die Küche zum Beispiel. Hier wären die beiden Neubauten geplant, eines davon auf dem Grundstück, was jetzt noch der BIM [Berliner Immobilienmanagement] gehört. Da ist der Platz dafür und dann geht es um die Turnhalle, die eigentlich auch hier an der Straße steht, und dazu kommt noch, dass hier hinter ein Ehrenfriedhof ist […] Das bedeutet aber, das ist wichtig für die Verhandlungen, man muss hier gewähren, dass die zwei- oder dreimal im Jahr durchfahren können. Also man muss denen da per Vertrag so eine Dienstbarkeit geben. Und da wäre hier die Grenze, und die sagen, dass das eigentlich schick wäre, wenn wir dieses Grundstück an die Gemeinde geben, dann können wir das Ganze an euch geben.«[245]

Wie Stefanie berichtet, ist das fragliche Gelände von mehreren Bedingungen geprägt: Weder kann die Drei-Religionen-Kindertagesstätte unter einem Dach gebaut werden (stattdessen drei Gebäude) noch ist das Gelände, das im Besitz der Gemeinde ist, allein groß genug, um beispielsweise die notwendige Bau- und Spielfreifläche für die Kindertagesstätten zu gewährleisten. Ein bereits bestehendes Gebäude im Besitz der Gemeinde müsste in das Konzept einbezogen und saniert werden. Der zweite, weitaus kleinere Teil des Grundstücks befindet sich im Besitz der

---

244 Auf diese nicht realisierbare Möglichkeit bezieht sich Salima im ersten Treffen; vgl. 1. Treffen 10.11.2015.

245 8. Treffen 08.03.2017.

Berliner Immobiliengesellschaft (BIM), könnte aber in den Besitz des Bezirks zurückgeholt werden. Der Bezirk signalisierte im Verlauf der Verhandlungen auf Anfrage seine Bereitschaft dazu, würde dies allerdings nur unter der Bedingung tun, dass das ebenfalls auf dem Gelände des Bezirks befindliche und unter Denkmalschutz stehende Gebäude, das als »Turnhalle« bezeichnet wird, zum interreligiösen Begegnungsort sowohl der Drei-Religionen-Kindertagesstätte als auch für Aktivitäten im Rahmen eines Familienzentrums in der Nachbarschaft zur Verfügung gestellt wird. Unter diesen Bedingungen sagte der Bezirk sogar zu, das Gebäude auf eigene Kosten zu diesem Zweck zu sanieren.[246] Die räumlichen zum Teil schwierigen Bedingungen der Nachbarschaft wie auch die symbolische Bedeutung des Ortes werden im Laufe der Aushandlungen angesprochen und hervorgehoben.

Britta: »M-O-A-B-I-T, das ist der kommende Bezirk.«

Stefanie: »Das ist auch sofort einleuchtend, wenn es da funktioniert.«

Rosa: »Das klingt doch richtig gut, das, finde ich, das klingt richtig gut. [...]«[247]

Britta betont ausdrücklich den Namen des Berliner Stadtbezirks, in dem die Drei-Religionen-Kindertagesstätte gebaut werden soll. Sie bezieht sich dabei nicht auf die Gegenwart, sondern auf eine positive Zukunft des Bezirks (»der kommende Bezirk«). Stefanie nimmt immanent Bezug auf das negative Image von Moabit (»wenn es da funktioniert«) und betont die kommunikative Wirkung eines möglichen Erfolgs der Drei-Religionen-Kindertagesstätte für andere (»das ist sofort einleuchtend«). Mit einer doppelt positiven Bestärkung nimmt Rosa nicht nur auf die beiden vorangegangenen Aussagen Bezug, sondern erläutert die kommunikative Wirkung des Vorhabens und nimmt in der zweiten Form sogar ihre eigene Einschränkung (»doch«) zurück und schließt mit einer uneingeschränkten Feststellung (»das klingt richtig gut«). In dieser kurzen Sequenz zeigt sich ansatzweise, was Christmann als Raum-Transformationspotenzial aktiver Visionär:innen am Beispiel Berlin-Moabit untersucht hat.[248] Der Berliner Bezirk Moabit gehört zu einem der innerstädtischen Bezirke, die sich durch eine Vielzahl von Problemlagen auszeichnen.[249] Die meist negative öffentliche Darstellung des Bezirks ergänzt

---

246 Diese Zusagen wurden in einem Gespräch mit dem Bezirksbürgermeister im Mai 2016 gegeben und etwa ein Jahr später vom zuständigen Stadtentwicklungsamt des Bezirks noch einmal bestätigt. Im Rahmen eines »Runden Tisches« im Mai 2018 mit Vertreter:innen aller beteiligten Parteien (Gemeinde, Bezirk, Initiative der Drei-Religionen-Kindertagesstätte) wurden diese Zusagen erneut bekräftigt.

247 7. Treffen 19.12.2016.

248 Vgl. Christmann, 2013; Christmann, 2018.

249 Vgl. Christmann, 2018, 121. »Empirisch werden in Moabit Quartiere betrachtet, die durch hohe Anteile an Bezieherinnen und Beziehern von staatlichen Transferleistungen, hohe Antei-

so das negative Image um eine Form öffentlicher »Stigmatisierung«[250]. Auf diese Weise manifestierte, negative Raumdeutungen eines Bezirks führen dazu, »dass raumbezogene Identifikationsprozesse und zivilgesellschaftliches Engagement bei den Quartiersbewohnern geschwächt und Entwicklungspotenziale verschüttet«[251] werden. Aktive Visionär:innen solcher Bezirke bezeichnet Christmann als »Raumpionierinnen und Raumpioniere«[252], die mit ihren Deutungen und Visionen »zu räumlichen Transformationen – oder theoretisch gesprochen: zu kommunikativen Rekonstruktionen von Räumen«[253] beitragen. Am Beispiel des Stadtbezirks Moabit, in dem auch die Drei-Religionen-Kindertagesstätte gebaut werden sollte, macht sie deutlich, wie das chaotisch-Imperfekte eines solchen Bezirks herausfordernde Potenziale erschließt. Zentral für den Transformationsprozess solcher Räume ist kommunikatives Handeln der Raumpionier:innen. »Im Rahmen der kommunikativen Figurationen wird verhandelt, was die Quartiere in der Gegenwart auszeichnet, wie sie in der Zukunft sein sollen und wie Veränderungen bewerkstelligt werden können.«[254] Mit Christmanns Konzept lässt sich im Kontext dieser Studie erläutern, wie kommunikatives Handeln der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte wesentlich für urbane Raum(re)konstruktionen werden kann. Gerade aufgrund des visionären Charakters der Drei-Religionen-Kindertagesstätte entwickeln sich Möglichkeiten, lokale gesellschaftliche Verbesserungen in der Zukunft zu erreichen. »Damit erweisen sich Raumpioniere als Akteure, die in ihren kommunikativen Figurationen und den Prozessen kommunikativen Handelns räumliche Transformationen auslösen.«[255]

2.4.2 Standortfestlegung und Standortbedingungen

> **Salima:** »Ja, also der Standort, wo es uns hin verschlägt, wofür wir uns entscheiden, weil sich da alles andere mit anschließt, also jede Entscheidung, wie wir kooperieren, wie Dinge vorangehen, Zeitplan, also das ist für mich auch wichtig. Da

le von Migrantinnen und Migranten unterschiedlicher Herkunft und vielfältige soziale Problemlagen gekennzeichnet sind.«

250 Christmann, 2018, 122.

251 Christmann, 2018, 122.

252 Christmann, 2018, 121. Sie sind »als kollektive Akteure angesehen, die mehr oder weniger strategisch versuchen, den Diskurs zu einem bestimmten Raum thematisch […] zu prägen, entsprechende Wissensordnungen zu etablieren und auf deren Umsetzung im Handeln und in materiellen Anordnungen zu dringen.« 124.

253 Christmann, 2018, 121.

254 Christmann, 2018, 135.

255 Christmann, 2018, 136.

> ein Gefühl da zu haben, da wird es stattfinden, da geb ich jetzt Kraft, Zeit rein, Engagement.«[256]

Salimas Aussage macht deutlich, wie zentral die Frage eines Ortes der Drei-Religionen-Kindertagesstätte ist. Dem Ort sind in ihrer Auffassung alle weiteren Schritte untergeordnet.[257] Auffällig ist dabei auch die Wahl der Verben im Zusammenhang mit einer Entscheidung für einen Standort. »Hin verschlagen« ist eine passivische Ausdrucksweise, die suggeriert, dass die Entscheidung nicht von den Beteiligten selbst ausgeht, sondern ein »Platzieren«, »Spacing«[258] durch andere impliziert. Dem steht unmittelbar die aktive Formulierung »wofür wir uns entscheiden« entgegen. Diese bezieht sich auf die an der Initiative Beteiligten, deren Entscheidungsmöglichkeiten, die aber durch die passivische Form am Anfang der Sequenz bereits relativiert wurde. Diese (eingeschränkte) Entscheidung wird von ihr an den Anfang einer weiteren Entscheidungskette gestellt. Sowohl das Netzwerk der Kooperationen als auch temporale Aspekte werden in das komplexe System eingebracht, wie auch die emotionale und affirmative Bereitschaft – hier nun individuell für sich allein (nicht mehr im »wir«) –, an diesen Entscheidungen verbindlich beteiligt zu sein. Dies bekräftigt sie mit der Trias aus »Kraft, Zeit, Engagement«[259]. Dabei geht es – so wie dies auch in den Gesprächen verhandelt wird – zunächst um die Darstellung der Situation im Hinblick auf (noch) verfügbares und bezahlbares Bauland in einer der am schnellsten wachsenden Städte Deutschlands. Der Blick auf physischen Raum bzw. dessen Materialität soll allerdings keineswegs darüber hinwegtäuschen, dass auch diese Wahrnehmungen und Darstellungen durch Kommunikation, Handeln und Wissensordnungen bereits selbst keine Reinformen von »Materialität« sind. Sie treten als gesellschaftliche Wirklichkeit und damit grundsätzlich als »kommunikative Konstruktion«[260] auf.

> **Stefanie:** »Uns muss einfach nur klar sein, auch im kirchlichen Bereich konkurrieren wir mit ganz normalen Immobilien-Geschäftsinteressen. Das ist einfach so, weil die Standorte in Berlin so eng geworden sind.«
>
> **Rosa:** »Ich find das auch superwichtig, dass wir uns das klar machen.«[261]

In diesem Ausschnitt argumentiert Stefanie, dass man aufgrund der kaum noch vorhandenen Flächen nicht damit rechnen könne, dass im »kirchlichen« Bereich

256 15. Treffen 1. Teil 27.05.2019.

257 Diese Aussage fällt im Rahmen der moderierten Reflexionsklausur im Mai 2019 und macht deutlich, dass die Standortfrage auch im Mai 2019 noch nicht entschieden werden konnte.

258 Löw, 2016, 81.

259 15. Treffen 1. Teil 27.05.2019.

260 Knoblauch, 2016, 31.

261 6. Treffen 31.10.2016.

weniger strenge marktwirtschaftliche Bedingungen gelten würden, als dies für »normale Immobilien-Geschäftsinteressen« der Fall sei. Dass diese Erwartung bestand, bestätigt Rosa mit dem Hinweis, dass die Beteiligten erst mit einem klaren Bewusstseinsschritt diese für sie sehr wichtige Information annehmen müssten. Unklar bleibt, ob mit dem »wir« die nicht-evangelischen Beteiligten, also Salima und Rosa selbst gemeint sind oder die gesamte Gruppe, mit der Aufforderung, sich die Situation für Berlin bzw. das geplante Bauprojekt der Drei-Religionen-Kindertagesstätte bewusst zu machen. Der Stadt Berlin standen noch 1990 10,1 Prozent ihrer Fläche als Freiflächen zur Verfügung, die bebaut, umstrukturiert oder verdichtet werden konnten und sollten.[262] Zu diesem Zeitpunkt der Wiedervereinigung der Berliner Stadthälften bestanden (nach dem Kenntnisstand vom Juli 2001) in Berlin 1.268 Flächen mit gesamtstädtisch bedeutenden Veränderungspotenzialen und einer Gesamtgröße von rund 90 ha. 8.200 ha (82 km^2) waren für Nutzungsänderungen vorgesehen, auf den übrigen Flächen sollten bei gleichbleibender Nutzungsart Umstrukturierungen oder Verdichtungen umgesetzt werden.[263] Mit diesem sog. ›Bauboom‹ der ersten Jahre nach der Wiedervereinigung in Berlin erfolgte zunächst ein massiver Anstieg insbesondere von Büroflächen. Leerstand und Sinken der Gewerbemieten bis in die ersten Jahre des neuen Jahrtausends waren die Folge. Dies wirkte sich auch auf die Wohnungsmieten aus, die im Vergleich zu anderen Hauptstadtmetropolen noch Anfang der 2000er Jahre sehr niedrig lagen und auch sozialen Trägern die Möglichkeit boten, auf Räume, Orte und Wohnungen zurückzugreifen. Spätestens seit 2010 verzeichnete Berlin allerdings einen Zuzug von ca. 40.000 Menschen pro Jahr mindestens bis in das Jahr 2018.[264] Der Bevölkerungszuwachs lag zwischen 2011 und 2018 bei 9,6 Prozent.[265] 2019 wuchs die Bevölkerungszahl nur noch um ein Prozent und stagnierte 2020.[266] Diese Entwicklungen führten im Bereich freier Flächen und Bauaktivitäten zu einer Prioritätenverschiebung zu hochpreisigem Wohnungsbau. Im gleichen Zeitraum wurde Berlin zu einem beliebten Tourismusziel, was eine hohe Bautätigkeit und Schließung sog. ›Baulücken‹ durch Hotels im innerstädtischen Bereich zur Folge hatte. Im Vergleich zum Bundesgebiet hatte Berlin zusammen mit Hamburg relativ betrachtet das höchste Bevölkerungswachstum.[267] Vor allem junge Menschen in der sog. Familienphase (20-40 J.) zogen und ziehen bevorzugt nach Berlin. Die Entstehung

262 Vgl. Senatsverwaltung für Stadtentwicklung, 2014, 31-32.

263 Senatsverwaltung für Stadtentwicklung, 2014, 31.

264 Vgl. Schönball, 12.09.2014; Amt für Statistik Berlin-Brandenburg, 2021; Fidorra, 04.12.209, 1 (Zugriff 16.03.2021).

265 Vgl. Fidorra, 04.12.2019, 1; Thiel, 04.12.2019, 2 (Zugriff 18.03.2021).

266 Vgl. Amt für Statistik Berlin-Brandenburg, 2021.

267 Vgl. Thiel, 04.12.2019, 2 (Zugriff 17.03.2021).

ganzer neuer Stadtquartiere sowie die Nachverdichtung von Flächen führt in Berlin zu fast gründerzeitlichen Bauaktivitäten.[268] Während auf der einen Seite massive Abwanderungsbewegungen in bestimmten Regionen Deutschlands auch deren Städte erfassen und in dem Slogan »die Stadt ist tot«[269] münden, sind auf der anderen Seite große Wachstumsentwicklungen in bestimmten Metropolen zu verzeichnen, die quasi mit einer Renaissance der Stadt einhergehen: Allein in Berlin werden an mindestens elf Standorten intensive Nachverdichtungen geplant.[270] Dies geht grundsätzlich einher mit überproportionalen Preissteigerungen für Immobilien oder bebaubare Grundstücksflächen. Die Preise für Bauland stiegen zwischen 2008 und 2018 in innerstädtischen Bezirken von Berlin deutlich an.[271] Hinzu kommt die Steigerung der Baukosten, die für den Zeitraum 2017-2018 bei 6 Prozent, 2018-2019 bei 6,3 Prozent lagen und sich aktuell weiterhin auf hohem Niveau von etwas unter 6 Prozent Steigerung befinden. Beide Entwicklungen wirken sich unmittelbar erschwerend auf den potenziellen Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte aus. Insgesamt werden Preise für Grundstücke und Bau aufgerufen, die einer hinreichenden Versorgung im Hinblick auf sozialen Wohnungsbau sowie im infrastrukturellen und sozialen Sektor einer Stadtgesellschaft ihre Grenzen aufzeigen. Der Senat von Berlin reagierte bereits 2018 auf diese angespannte Situation mit der Halbierung des Erbbaurechtzinses für landeseigene Liegenschaften (ähnlich wie kurze Zeit später Hamburg)[272] von drei Prozent des Bodenrichtwertes auf 1,5 Prozent für soziale Projekte.[273] Im Konkurrenzkampf wirtschaftlicher Interessen haben es insbesondere soziale Projekte schwer, mit den aufgerufenen Preisen mitzuhalten. Ein Aushandlungskampf zwischen sozialer Stadtentwicklung (z.B. Kindergärten, Schulen, Jugendangebote) auf der einen Seite und hochpreisiger Vermarktung auf der anderen Seite ist in vollem Gange.[274]

---

268 Vgl. Zarnow, 2018, 15.

269 Rauterberg, 2016, 7.

270 Vgl. Zarnow, 2018, 15-16.

271 Berlin Mitte: etwas mehr als eine Verdopplung von einem ohnehin hohen Niveau: 2008: 1127 Euro – 2018: 2800 Euro pro Quadratmeter; Berlin-Friedrichshain mit einer achtfachten Steigerung des Quadratmeterpreises 2008: 531 Euro – 2018: 4500 Euro; vgl. Zimmer, 2019, 28.

272 »Der Erbbauzins beträgt zurzeit 2,0 % des Bodenwerts p. a. und wird – nach der letzten Absenkung des kalkulatorischen Zinssatzes der Freien und Hansestadt Hamburg – weiter auf 1,7 % gesenkt. Damit erhebt Hamburg unter den sieben größten deutschen Städten den niedrigsten Erbbauzinssatz (in den anderen Städten liegen die Erbbauzinssätze für Wohnen zwischen 2,0 % und 5 %).« *Mitteilung des Senats an die Bürgerschaft. Haushaltsbeschluss 2019/2020*, 2019; 14-15.

273 Vgl. Senatsverwaltung für Finanzen, 2018 (Zugriff 31.03.2021); Der Senat von Berlin Fin I D VV 2001 – 3/2018 (Zugriff 14.02.2021).

274 Vgl. Zarnow, Klostermeier, Sachau, 2018, 15-17; anzumerken ist an dieser Stelle auch, dass bislang in keinem der neu entstehenden Stadtquartiere Bebauungen religiöser Prägungen

2.4.3 Religiöse Gemeinschaften im Spannungsfeld von »Space-Keeper«, »Space-Giver« und »Space-Seeker«

Religiöse Gemeinschaften, die unterschiedliche Ressourcenzugänge haben, verfügen über wenige bis keine Möglichkeiten, in diesen Aushandlungsprozessen um »Räume« eine relevante Rolle zu spielen.[275]

> **Britta:** »Ich hab hier meinen Finanzierungsplan für alle drei Projektpartner aufgestellt, da geht es um Baukosten 1,2 Millionen pro Gebäude, aber das ist 'ne Kostenschätzung, die mittlerweile zwei Jahre alt ist, ich geh davon aus, dass sie mittlerweile bei 1,3 oder 1,4 Millionen ist, mit der Baukostensteigerung, dann Erstausstattung, Gartengestaltung, die dann auch anteilig ist, kommen wir dann auf etwa 1,4 Millionen. Es bleibt etwa bei Eigenmitteln pro Partner um die 541.000, wahrscheinlich auch etwas mehr. Also eine halbe Million als Mindeststandard ist angesetzt […] Die Frage ist jetzt einfach, das war ja auch ihre erste Frage: Wer baut? Wer trägt das Risiko? Keiner von uns möchte, also ich kann auch als mit dem größten Finanzvolumen, also wir sind Träger von aktuell 27 Kitas, dann kann man sich das ungefähr vorstellen, keiner von uns will das Risiko tragen, das Gesamtvolumen mal eben bei der Bank zu beantragen und dann Mietverträge an der Stelle abzuschließen, wo dann aber das Risiko trotzdem bei demjenigen bleibt, der investiert hat, weil der Mietvertrag dann gekündigt wird. Klar kann ich gucken, ob ich 'nen anderen Träger finde, aber so… aber das ist momentan die Fragestellung. Wie kann ein Konstrukt aussehen, wo wir gegenüber der Senatsverwaltung antragsberechtigt sind oder wie kann das funktionieren gegenüber Banken etc.«
>
> **Rosa:** »Gegenüber dem Grundstückseigner.«
>
> **Britta:** »Ja.«[276]

Am Beispiel dieses Ausschnitts aus den Verhandlungen (zur Frage der Trägerschaft war für die Konstruktionsfrage ein Berater eingeladen) zeigt sich sowohl die Einschätzung aller Beteiligten, dass keine/r der beteiligten Institutionen bzw. Vereine in der Lage wäre, die Baukosten in dem geplanten Umfang zu tragen. Auch die größte Institution – der Evangelische Kindertagesstättenverband – kann nicht über Rücklagen in dieser Höhe verfügen, so wird betont. In die Überlegungen schließlich bezieht Britta auch die absehbaren Baukostensteigerungen ein, die sich im Laufe der Zeit zu immer größeren finanziellen Hürden akkumulieren würden.

---

auch nur ansatzweise in der Planung eine Rolle spielen; vgl. Thiesbonenkamp-Maag, Moos, Zarnow u.a., 2017.

275 Vgl. Agrawal, 2015; Burayidi, 2015.

276 6. Treffen 31.10.2016.

Der Hinweis von Rosa, dass dies auch gegenüber Grundstückseigentümern keine seriöse Finanzierung darstelle, verweist auf die Tatsache, dass religiöse Gemeinschaften nicht in der Lage sind, im Feld des Immobilienbaus (hier Kita) eine solide relevante Rolle zu spielen.

Interreligiöse Initiativen stellen zunächst nicht unmittelbar ersichtliche Sozialraumakteure dar, wenn es um Aushandlungsprozesse räumlicher (Re-)Konstruktionen geht. Als interreligiöse Initiativen sind sie zunächst in der Rolle von Sozialraumakteur:innen, weil sie durch kommunikatives Handeln soziale »Räume« erschaffen.[277] Neben der Schaffung von Sozialräumen geht es (inter)religiösen Gruppen nicht selten auch um den Zugriff auf physische Orte, z.B. für den Bau von Gotteshäusern, religiösen Kindertagesstätten, Schulen usw. Diese physischen Orte werden mit der Raumdefinition von Henri Lefebvre als »Produktion des Raumes« verstanden, die aus den Aushandlungen der symbolischen und sozialen Bedeutung sowie der physischen Körperlichkeit entstehen.[278] Becci legt ebenfalls diesen Raumbegriff zugrunde, wenn sie religiöse Gemeinschaften in drei Kategorien unterteilt, was deren Agieren bezogen auf physische Orte betrifft: Etablierte Gemeinschaften wie etwa institutionelle Kirchen befinden sich in der Kategorie der »Space-Keeper«. Das Interesse dieser Gruppe sei vorwiegend, Orte zu behalten, obwohl Umfang und Größe dieser Orte längst nicht mehr dem entsprächen, was an Aufwand im Vergleich zu sich verringernden Mitgliederzahlen und Finanzen möglich sei. Migrationsreligiöse Akteure seien wiederum diejenigen, die als erste kämen und für ihre (neuen) Communitys[279] Platz schafften, indem sie bereits in die gesellschaftliche Sichtbarkeit eingetreten seien und durch architektonische Umsetzungen Kontinuität verhießen.[280] So eröffneten sie Raum für Nachkommende und agierten als »Space-Giver«. Neue religiös-spirituelle Bewegungen, zu denen auch interreligiöse Initiativen gezählt werden können, agieren wiederum als »Space-Seeker«[281], da sie weder auf Räume noch eine vorbereitende Community zurückgreifen könnten. Legt man dieses Modell von Becci für die hier untersuch-

277 Vgl. Löw, 2001, 130-172.

278 Vgl. Lefebvre, 2018 [1974].

279 Der Begriff wird hier im Unterschied zu religiösen Gemeinschaften verwendet, weil er sich nicht nur auf den engen Kern einer Religionsgemeinschaft bezieht, sondern einen weiteren – wenn auch weniger definierten – Bezug herstellt.

280 Vgl. Becci, 2018, 103.

281 Becci, 2018, 103.

te Initiative zugrunde, finden sich Akteurinnen aller drei Kategorien[282] innerhalb einer interreligiösen Initiative zusammen.

Rosa: »Weil, nochmal, wenn wir von marktüblichen Preisen sprechen, dann frag ich mich, warum wir überhaupt den Ärger mit der Kirche haben und nicht irgendwo…«

Britta: »Weil es keine Grundstücke gibt, auch nicht marktübliche Grundstücke. Im Innenstadtbereich, wir können gerne nach Charlottenburg-Nord gehen, da sind wir wieder.«[283]

Rosa macht in ihrem Beitrag zwei Erwartungen deutlich, die sie offenbar als widersprüchlich empfindet: einerseits die Erwartung, dass ›die Kirche‹ über Grundstücke verfügt, dass diese aber – insbesondere im Hinblick auf die Drei-Religionen-Kindertagesstätte – keine marktüblichen Preise erwarten würde, sondern günstigere Angebote machte. Nur diese finanzielle Vergünstigung sei umgekehrt den »Ärger mit der Kirche« wert. Britta als Vertreterin einer kirchlichen Institution weist den Gedanken des »marktüblichen Preises« nicht zurück, sondern erklärt lediglich, dass es außer kirchlichen Flächen keine marktüblichen Grundstücke mehr in den bevorzugten Quartieren gebe.[284] Kirche wird von beiden (jüdisch und evangelisch) als »Space-Giver« – wenn auch unter den Bedingungen des Marktes – wahrgenommen. Ähnlich, aber mit einem ironischen Unterton wird dies in folgendem Ausschnitt noch einmal bestätigt:

Rosa: »Ist dann auch lustig, was die Leute dann immer, dass sie denken, bei Kirchens, dass die doch so viel Räume haben und…«

282 Gelegentlich können sich Kategorien überschneiden, wie es hier zwischen Place-Keeper und Place-Giver der Fall ist, wie hier zur Beherbergung einer muslimischen Gemeinde in Räumen der evangelischen Kirche. *Stefanie: »Ich stehe dazu, dass wir die da haben. Ich glaube, das ist auch ein Teil von Vielfalt und viele Dinge können sich entwickeln. Ich wünsche mir auch, dass bestimmte Leute, die das Gefühl haben, dass sie an anderen Orten vielleicht nicht willkommen sind, dass sie da hinkommen können und sich in den Kanon einfügen. Und das ist eine Perspektive, wo ich denke, dass diese Stimme gefehlt hat. Ich glaube, dass es kein Zufall war, dass wir als Kirche gefragt worden sind, ob sie Räume bei uns mieten können.«* 9. Treffen 22.06.2017.

283 11. Treffen 26.09.2017.

284 Siehe dazu auch das siebte Treffen: *Britta: »Ich denke, die wollen Absicherung vor allem haben, die wollen ganz knallharte Absicherung haben. Ist das dann so ein e. V., der sich aber jederzeit verändern kann? Der Erbbaurechtsvertrag wird dann über 50 Jahre geschlossen, ich fürchte, dass es um die Bewertung des Restwerts, des Grundstückwertes, dass es da knallhart darum geht, weil die Kirchengemeinde diese Einnahme zwingend braucht, und dann kann man nur hoffen, dass diese Entscheidung vorher kommt, seitens der Landeskirche, ansonsten werden uns dann irgendwelche Grundstücksrichtwerte um die Ohren gehauen, wo wir dann abwinken und sagen ›Schön, dass wir darüber gesprochen haben‹ […]«* 7. Treffen 19.12.2016.

Britta: »Ja, ja, genau, weil Kirchens ja so viele Räume hat.«

Stefanie: »Und dann sagst du immer, dass die Leute bei Britta anrufen sollen, weil die sich damit auskennt.«

[Lachen]

Britta: »Die weiß Bescheid.«[285]

Auch dieser Ausschnitt bezieht sich auf die Frage nach physischen Räumen. Dabei abstrahiert Rosa zunächst doppelt, indem sie unbestimmt formuliert »ist lustig«, und führt dies in der Formulierung »was die Leute denken« weiter aus. Ob sie die Einschätzung teilt, dass Kirchen über »Räume« verfügen, bleibt unklar. Die Formulierung »Kirchens«, die auch von Britta aufgegriffen wird, distanziert (Spacing) alle Beteiligten von der Institution. Britta nimmt zwar den Begriff auf, lässt aber offen, ob sie sich mit ihrem ironischen Kommentar »ja, ja, weil Kirchens so viele Räume hat« auf Rosa als Person oder auf »die Leute« bezieht. Stefanie stellt über eine Beziehungsaussage die Verbindung zu den Beteiligten erneut her und konstruiert damit eine Nähe zwischen Rosa und »den Leuten« und platziert Britta in die Kategorie »Space-Giver«. Der ironische Anteil dieser Gesprächssequenz verdeutlicht sich über das gemeinsame Lachen. Britta schließt diese Sequenz schließlich durch eine Formulierung über sich selbst in der dritten Person (»die weiß Bescheid«) und lässt unklar, ob sie das Kategorieangebot von Stefanie annimmt oder zurückweist. Während sich diese Sequenz erneut vor allem auf materielle Räume bzw. Grundstücke bezieht, geht es im folgenden Ausschnitt ebenfalls um Raum-Aushandlungen und das Verhältnis von »Space-Seeker« zu »Space-Giver«, wenn auch in diesem Fall bezogen auf Räume interreligiöser Verbindungen und dortiger Platzierungen von Personen und Beteiligten:

Britta: »Ich krieg keine [Einladungen], ich krieg immer nüscht.«

Rosa: »Willst du?«

Britta: »[flüstert] Nein.«

Rosa: »Nee, ernsthaft, wir können dich ja in den Verteiler rein tun, wenn du möchtest.

Stefanie: »Ich meine, das sollten wir bei Gelegenheit mal machen, damit du da mal wenigstens drin bist, weil ich glaube, Leute haben dich als Vorstand des Kita-

285 13. Treffen 28.11.2017.

Verbandes, aber nicht im Bereich interreligiöse Zusammenarbeit auf dem Schirm, und manchmal ist das schon spannend.«

Rosa: »Das können wir doch einfach mal mitdenken.«

Britta: »Ich krieg immer mit, wenn ihr davon erzählt, aber das kommt bei mir immer überhaupt nicht an.« [...]

Salima: »Das können wir ja auch A [Name, Senat] mal sagen, dass sie das lancieren soll, dass das wichtig wäre für, dass wir nächstes Jahr beim Hoffest des Regierenden alle auf der Gästeliste stehen, das ist meistens im Mai/Juni.«[286]

Im Zusammenhang mit interreligiösen Veranstaltungen beklagt sich Britta, dass sie dort nicht eingeladen werde, und sagt zunächst auf Nachfrage, dass sie das auch gar nicht wolle. Rosa, Stefanie und schließlich auch Salima betonen, dass auf ihre Veranlassung hin Britta in Zukunft auch dorthin eingeladen werden könne, was diese zurückhaltend bestätigt. Dabei formt sich ein neues Innen »wir« und Außen »du«, bei dem Rosa, Salima und Stefanie Zutritt zu interreligiösen Räumen erhalten, der sogar hinreichend machtvoll erscheint, die Platzierungsfunktion »Placing« für Britta zu übernehmen. Im Kontext interreligiöser Räume erweisen sich im Gegensatz zu der vorher beschriebenen Sequenz nun Rosa, Stefanie und Salima als Place-Giver. Dies zeigt wiederum widersprüchliche und konflikthafte Interaktionen innerhalb interreligiöser Initiativen im Hinblick auf die verschiedenen Kategorien von Space-Keeper, -Giver und -Seeker.

2.4.4 Raum(re)konstruktionen am Beispiel der Drei-Religionen-Kindertagesstätte

Räume entstehen nach Löw aus der Verbindung zweier Komponenten. Es geht zunächst um das »Spacing«, das dynamische Platzieren und Positionieren von Lebewesen und sozialen Gütern, aus dem ein Prozess des Errichtens und Erbauens entsteht. Aufgrund dieser Aktivitäten erscheint der Raum nicht mehr als naturgegeben. Die zweite Komponente besteht in der »Syntheseleistung«, einer kognitiven Leistung, bei der die »Arrangements von Körpern«[287] wiederum durch (kognitive) Leistungen von Imaginationen, Wahrnehmungsprozessen und Erinnerungsprozessen als Räume gelesen bzw. gedeutet werden. »Sind aber Räume einmal gebildet bzw. (an)geordnet worden, wirken sie als Ordnungsgebilde auf das Handeln zurück.«[288] Kommunikation als Sprechen spielt in beiden Komponenten eine Rol-

286 13. Treffen 28.11.2017.

287 Löw 2001, 154.

288 Christmann, 2016b, 14-15.

le: sowohl als Teil des dynamischen Handelns des Spacings als auch als Teil der menschlich-räumlichen Syntheseleistung. »Wobei der Sprechakt selbst dem Sprechenden bewusst ist, nicht aber die Effekte der Raumbildung.«[289]

> **Stefanie:** »[…] wir sind drei und wir haben einen gemeinsamen Raum, den wir füllen. Das ist für die weitere Verhandlung, für die Baugeschichte äußerst komplex, das wird extrem schwierig werden.« [Zustimmung][290]

Für Christmann ist im Rahmen der sozialwissenschaftlichen Raumforschung die Überzeugung grundlegend, dass Räume erst dadurch entstehen, dass sie mit Bedeutungszuschreibungen aufgeladen und so Wirklichkeit werden. Räume sind damit als soziale Konstruktionen kulturell geprägter Wirklichkeit zu verstehen.[291] Dass dabei insbesondere Kommunikation und kommunikatives Handeln eine Rolle spielen, erlangte erst ab Ende der 1990er Jahre eine größere wissenschaftliche Relevanz.[292] Christmann erläutert, dass es »nur wenige theoretische Ansätze [gibt], die Kommunikation als einen Faktor in Raumkonstruktionsprozessen behandeln.«[293]

Im Rahmen dieser Studie beziehe ich mich auf das Konzept der »kommunikativen Raumkonstruktion« in zweifacher Hinsicht. Zum einen wurde anhand der hier untersuchten Daten bereits der kommunikative Bezug auf Raumkonstruktionen deutlich gemacht. Zum anderen geht es um den relationalen Aspekt des Konzeptes, der für dieses Forschungsprojekt wesentlich ist. Schon Löw verweist dabei auf den Beziehungsaspekt.

> »Das Soziale existiert nicht in einem einzigen Raumtyp, sondern relationales Raumdenken ist die Voraussetzung, um die fundamentale Abhängigkeit, die das Einzelne und den Einzelnen umgibt, in den Blick zu nehmen. Sozial-Sein erklärt sich ganz wesentlich aus der räumlichen Figuration. Diese Figurationen haben materielle und symbolische Dimensionen.«[294]

Der Fokus auf kommunikative interreligiöse Aushandlungen im Kontext der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte weist sowohl auf die Bedeutung von Kommunikation im Kontext der Raumkonstruktion hin als auch auf den relationalen Aspekt, den dieser Prozess bedingt. Christmanns Ansatz trägt zudem der Tatsache Rechnung, dass Raum(re)konstruktionen auf kommunikatives

289 Löw, 2001, 80.
290 4. Treffen 20.04.2016.
291 Vgl. Christmann, 2019, 364.
292 »[…] alles, was am sozialen Handeln gesellschaftlich relevant werden soll, auch kommuniziert werden muss.« Knoblauch, 2016, 29.
293 Christmann, 2019, 366.
294 Löw, 2015.

Handeln und Bedeutungszuschreibungen angewiesen sind. Dieses Handeln wiederum braucht Akteur:innen. Ebenfalls fließen dabei die Materialität von Räumen sowie die Prozesshaftigkeit von Raum(re)konstruktionen ein. Damit werden sie als dynamische Konstrukte verstanden. Einerseits zeigt der Ansatz, wie sich auf diese Weise Raumwirklichkeiten »verfestigen bzw. institutionalisieren«; andererseits kann damit auch eine Veränderung und Modifikation dieser Wirklichkeiten abgebildet werden. Schließlich, so betont Christmann, kann gezeigt werden, dass es unterschiedliche Raumwirklichkeiten gleichzeitig geben kann, »da Bedeutungszuschreibungen, kommunikatives Handeln und materielle Anordnungen in Bezug auf eine räumliche Einheit je nach sozialer Gruppe verschieden sein können.«[295] Insgesamt sind damit für die Konstruktion von Raumwirklichkeiten Kommunikation, Handeln, Wissen und Materialität sowie deren Prozessualität und Relationalität zentrale Faktoren.

Dabei stellt Christmann die Grundlagen dieses Prozesses folgendermaßen vor: Ein Raum werde durch ein Subjekt konstruiert, indem sowohl die materialen Bestandteile als auch die dort geltenden Regeln, Erinnerungen sowie andere Subjekte in einer »Syntheseleistung« zu einem Raum zusammengefasst würden. Der Raum gewinne dadurch individuelle Existenz. Dies könne gleichzeitig für verschiedene Subjekte geschehen, sodass der Raum nicht objektiv, sondern subjektiv multidimensional konstruiert werde.

> »Aufgrund unterschiedlicher subjektiver (aber auch kollektiver) Perspektiven – so lautet die Grundidee relationaler Raumkonzepte – gibt es nicht ›den‹ Raum, sondern Variationen eines Raumes, die allerdings bis zu einem gewissen Grad gemeinsam geteilt werden können.«[296]

Durch das Kommunizieren über den Raum würden sich Subjekte über die jeweilige Wirklichkeitsdeutung austauschen. Dieses Kommunizieren könne neben dem verbalen Sprechen auch ein Handeln »in den Raum« sein und dabei materielle Veränderungen oder Gestaltungen einbeziehen. Dieses Handeln – bei Löw »Spacing« genannt – »kann ein Stellen, ein Erbauen oder auch ein Wachsen sein.«[297] Solches Handeln ereigne sich immer gleichzeitig zu der Synthesehandlung und aus beiden gemeinsam entstehe die subjektive Raumkonstruktion.[298] Durch das Abstimmen im Rahmen kommunikativer Aushandlungsprozesse über die je subjektive Raumkonstruktion entstünden intersubjektive Raumkonstruktionen. »Im Rahmen des (materialen) Handelns und der sprachlichen Binnenkommunikation entstehen

295 Christmann, 2016a, 90.
296 Christmann, 2016a, 97.
297 Christmann, 2016b, 19.
298 Vgl. Christmann, 2016a, 98.

Objektivierungen«[299], bis sich daraus schließlich eine dynamisch angelegte, »verfestigte Wirklichkeitskonstruktion«[300] entwickelt. Der Raum werde durch weitere Institutionalisierungen und »Legitimationen«[301] gefestigt und gleichzeitig permanent reproduziert. So erschienen Konstruktionen schließlich als objektiv gegeben. Dies stellt sich vor allem so dar, wenn Mitglieder einer sozialen Gruppe nicht an deren Konstruktion beteiligt waren. Auch Praktiken der Erinnerung spielten für die Raumkonstruktion eine große Rolle, weil damit die Mitglieder von Sozialzusammenhängen wieder und wieder beleben, was für die Wirklichkeitsdeutung dieses Raumes für sie konstitutiv sei. Die Stabilisierung erfolge durch Funktionen des kollektiven Gedächtnisses, das sich ebenfalls nur kommunikativ entwickeln lasse.[302]

Der Aspekt, der mich hier auf der Grundlage der Darstellung von Raumkonstruktionen besonders interessiert, ist die (Re-)Konstruktion bzw. sind die Transformationsprozesse von Kulturräumen. Denn als solche sind die Aushandlungen zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte durchaus zu verstehen. Der Impuls nach Modifikation bzw. Transformation der urbanen Raumwirklichkeit (hier zunächst noch unspezifisch im Innenstadtbereich von Berlin) entsteht durch den von einer Akteurinnengruppe geteilten Wunsch zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Dabei ist nicht die Modifikation kommuniziertes Ziel, sondern die gemeinsam geteilte Imagination eines Spacings (Erbauens der Drei-Religionen-Kindertagesstätte).

> »Sie können aufgrund von bestimmten Wissensformen, Handlungsstrategien, Kommunikationsfähigkeiten, institutionellen Verankerungen und/oder Ressourcenausstattung als Schlüsselfiguren wirken, die die Entwicklung und Durchsetzung neuer Handlungs- und Deutungsweisen […] in besonderem Maße vorantreiben können.«[303]

Aushandlungen werden auch mit »bestehenden dominanten räumlichen Handlungs- und Deutungsweisen, die den Kulturraum konstituieren«,[304] nötig, die wiederum eine neue Raumwirklichkeit generieren. Dies zeigt sich in der Initiative an den Aushandlungen über Visionen, Praktiken der pädagogischen Arbeit, der Deutung kirchlicher und bezirklicher Grundstücke und der Gemeindekultur.

Die Gruppe der Akteurinnen muss sich nun mit dieser neuen gemeinsamen Wirklichkeit im weiteren Verlauf sowie mit anderen Akteur:innen über die Modifikation der Raumwirklichkeit auseinandersetzen (z.B. die Akteur:innengruppe

299 Christmann, 2016a, 98.
300 Christmann, 2016a, 99.
301 Christmann, 2016a, 99.
302 Vgl. Christmann, 2016a, 100–101.
303 Christmann, 2016a, 104.
304 Christmann, 2016a, 104.

der Gemeinde, auf deren Grundstück die Drei-Religionen-Kindertagesstätte gebaut werden soll, oder das bezirkliche Stadtplanungsamt, Nachbarschaftsinteressen, die Staatssekretärin für Jugend und Familie etc.).

> »Dies kann insofern Konsequenzen für deren raumbezogenes Handeln haben, als die Handelnden ›den‹ Raum – vor dem Hintergrund unterschiedlicher Bedeutungszuschreibungen – durch unterschiedliche (An)Ordnungen von Lebewesen und Gütern gestalten (wollen), was Anlass für Konflikte sein kann«[305]

und im Fall der hier gezeigten Aushandlungen tatsächlich Anlass für Konflikt ist.

Im Fall der Drei-Religionen-Kindertagesstätte geht es auch um Konflikte zwischen materiellen und ideellen Werten, was die unterschiedlichen Perspektiven der evangelischen Gemeinde und der Initiative betrifft. Für die Nachbarschaft geht es um die mögliche Nutzung eines interreligiösen Familienzentrums auf der einen und ein erhöhtes Sicherheitsrisiko durch die Drei-Religionen-Kindertagesstätte auf der anderen Seite. Seitens des Bezirksamts müssen Stadtentwicklungsinteressen mit Finanzierungsmöglichkeiten abgeglichen und zusätzlich mit Denkmalschutzauflagen (betrifft die bereits bestehenden Gebäude) abgestimmt werden. Zunehmend komplex wird das Bild durch die weitere Bedeutung von Governance-Arrangements oder Netzwerkbeziehungen.[306] Der zuständige Bezirk hat primär ein Interesse an der Einrichtung neuer Kinderbetreuungsplätze und vertritt darum ein Governance-Arrangement mit der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte, in das auch die nachbarschaftliche Kontaktarbeit eingebunden wird, indem in die Drei-Religionen-Kindertagesstätte auch ein interreligiöses Familienzentrum eingebunden werden soll. Dabei scheint es zwischen der Initiativgruppe und dem Bezirk eine große Interessenübereinstimmung zu geben. Fragen der inhaltlichen Konzeptgestaltung interessieren dabei jenseits des programmatischen Titels für die Kindertageseinrichtung nicht. Für die Kirchengemeinde ist im Verhältnis zur Initiative kaum eine gemeinsame Interessenslage auszumachen jenseits des Interesses an der genannten Programmatik einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Hier spielt der enge finanzielle Spielraum der Gemeinden eine wichtigere Rolle als das gemeinsame inhaltliche Interesse. »Trotz dieser Heterogenität und der dadurch entstehenden Komplexität werden für angestrebte Raumtransformationen vielfach gezielt raumbezogene Governance-Arrangements geschaffen.«[307] Konflikte, so betont Christmann, seien dabei häufig strukturell bedingt und entstünden seltener innerhalb von Netzwerken.[308] Im Bereich der untersuchten Aushandlungen scheinen sich allerdings

305 Christmann, 2016a, 105.
306 Vgl. Christmann, 2016a, 103.; Nagel, 2019.
307 Christmann, 2016c, 106.
308 Vgl. Christmann, 2016c, 107-108.

größere Schwierigkeiten im Rahmen der Netzwerkkonstellation (zwischen Akteurinnengruppe und der Kirchengemeinde) zu ergeben als im Bereich der bezirklichen und städtischen Konstellation im Rahmen eines Governance-Arrangements. »Neue raumbezogene Handlungs- und Deutungsweisen verschiedener sozialer Einheiten eines Ortes können also konflikthaft aufeinandertreffen.«[309] Schließlich spielt auch die mediale Kommunikation eine wesentliche Rolle. Dies findet sich im Rahmen der Aushandlungen auch bereits in Ansätzen wieder – so z.B. in der Anfrage von Interviews verschiedener Zeitungen[310] nach der öffentlichen Erklärung des Berliner Senats, das Drei-Religionen-Kindertagesstätten-Projekt unterstützen und umsetzen zu wollen. Die mediale Kommunikation hat dann einen wesentlichen Anteil am Prozess der kommunikativen Raumkonstruktion, weil sie den transformierten oder modifizierten Wirklichkeitsraum neu verfestigt.

Für die Zukunft werden die Fragen der kommunikativen Rekonstruktion von Räumen vor dem Hintergrund interreligiöser Aushandlungsräume weiter erforscht werden müssen. Dies gilt insbesondere, weil interreligiöse Akteur:innengruppen zunehmendes Potenzial entwickeln, »in den Raum« zu handeln, und dies zunehmend Prozesse und Raumkonstruktionen urbaner Wirklichkeiten prägen wird. Auch Bernhardt beschreibt das komplexe Verhältnis solcher Arrangements.

> »Im Fall des Haus-der-Religionen-Konzepts ist es das Modell der Religionsvielfalt unter dem Dach des religiös neutralen Staates, der die formalen Regeln für das Zusammenleben vorgibt und überwacht. Die religiösen Wahrheitsansprüche bleiben nebeneinanderstehen, werden in ihrem Einfluss auf die Gesellschaft beschränkt und zur friedlichen Koexistenz verpflichtet.«[311]

2.4.5 Aushandlungsprozesse, die ›Innen‹ und ›Außen‹ konstruieren

> **Rosa:** »Aber der Kern sind schon wir vier, also es sind nicht irgendwie drei davon, sondern es sind die vier.«[312]

Rosa bezieht sich in ihrer Aussage auf die vier Personen, die an den Aushandlungen beteiligt sind. Mit ihrer Formulierung »der Kern sind schon wir vier« beschreibt sie einerseits die Abgeschlossenheit, das ›Innen‹ dieser Aushandlungen, und platziert

309 Christmann, 2016c, 109.

310 Vgl. KNA, 2018 in: Domradio; Mayer, 29.12.2017; Gürler, 01.02.2018. in: Süddeutsche Zeitung; Hülya Gürler 02.02.2018 in: taz; Hür, 16.01.2018 in: Deutschlandfunk (Zugriff auf alle angegebenen Quellen 18.01.2021).

311 Bernhardt, 2010, 26.

312 15. Treffen 1. Teil 27.05.2019.

andererseits alle vier Beteiligten als Personen in diesem inneren Raum, unabhängig von deren Repräsentanz von nur drei Religionen. Damit konstituiert sie einen Raum anhand der Beziehungen, die so zum prägenderen Merkmal dieses Raumes werden, als die »interreligiöse Repräsentanz«. »Räume scheinen ein Erfahrungsbereich zu sein, über den wir praktisch viel wissen – nur ist dieses Wissen dem diskursiven Bewusstsein kaum zugänglich«[313], so beschreibt Löw das Verhältnis von kommunikativer Raumerfahrung. Sie erklärt kommunikative Praktiken als grundlegend für die Konstruktion von Räumen: Mithilfe von »doings and sayings«[314] geschehe ein wirklichkeitskonstitutives Zusammenwirken, auch wenn diese beiden Akte des sozialen Handelns nicht unbedingt aufeinander bezogen sein müssen. Räume brauchen im Sinne von Löw einen »relationalen Raumbegriff«[315]. In ihrer Theorie des relationalen Raumes ist die Frage der Trennung des sozialen und materialen Raumes nicht mehr notwendig.[316] Dass Räume über Kommunikation und dabei besonders (aber nicht nur) über die Sprache konstruiert und rekonstruiert werden, findet seine theoretische Grundlage in der kommunikativen Konstruktion von Wirklichkeit bei Knoblauch, der sich in jeweils kritischer Abgrenzung auf Luckmann und Berger sowie auf Habermas beruft.[317] Die Beteiligten der Aushandlungen zur Drei-Religionen-Kindertagesstätte kommunizieren, wie später noch gezeigt werden wird, sehr relational aufeinander bezogen, sodass sie untereinander ein ›Innen‹ herstellen. Dazu stimmen die an diesen Prozessen Beteiligten einer »Handlungspraxis«[318] zu, in deren Folge ein »Raumgefüge«[319] entsteht. Auch hier kann – ähnlich wie bei Löw – von einer »Zwei-Welten-Konstruktion«[320] gesprochen werden, in diesem Fall ein fast ›privates Innen‹. Während dies kaum explizit in Sprache gefasst wird, erschaffen und verfestigen aber sowohl die an häuslicher Gastfreundschaft orientierten Kaffeetafel-Arrangements, die Gespräche über private und persönliche Erlebnisse und die bis in höchste Vertraulichkeit gehenden Geselligkeitsformen zu Beginn jedes der Aushandlungsgespräche diesen Innen-›Raum‹. Konstruiert wird so ein Außen und ein Innen. »Als Resultat entsteht ein räumliches Gefüge, die Herstellung einer Zwei-Welten-Konstruktion, die praktisch bewusst, aber diskursiv selten verfügbar ist. […] Vielmehr führt die Existenz des Innen dazu, dass dort andere Regeln gelten als außen«.[321] Das Fehlen von Über-

313 Löw, 2016, 79.
314 Löw, 2016, 80.
315 Löw, 2016, 82.
316 Vgl. Löw, 2015.
317 Vgl. Knoblauch 2016, 31.
318 Löw, 2016, 85.
319 Löw, 2016, 85.
320 Vgl. Löw, 2015, 85.
321 Löw, 2018, 78; Löw, 2016, 85.

gangsformen in diesen Innenraum wird im Fall der untersuchten Aushandlungen im Konfliktfall explizit als Begründung für den Konfliktfall herangezogen.

> **Rosa:** »Also ich glaub, ich hab vorher gedacht, dass wir besser auf uns aufpassen müssen und unsere Runde am Anfang ›Wie geht's uns gerade‹ besser pflegen müssen. Die Power, was wir uns gegenseitig geben, dieser einmalige Ort von uns vier Frauen um diesen Tisch rum, das haben wir heute nicht gut angezapft am Anfang […].«[322]

Dass allerdings alle Beteiligten gleichzeitig in diesem Innenraum insbesondere auch Teil des Vereins oder der Institution sind, die sie jeweils vertreten, fordert dieses Raumgefüge kontinuierlich heraus.

> **Salima:** »Ich müsste gar nicht Besitzer sein oder in so 'nem Vertrag als Besitzer auftauchen, mit dem Verein DMK, deswegen ist es für mich einfacher und auch dass es andere, also jetzt vom DMK Leute oder andere, die N [Name] oder so, dass die das anderen Muslimen erzählt, das muss ja auch irgendwie für die Leute nachvollziehbar sein, wenn dann will ich das korrekt haben, also dass sie dann wirklich sehen, wir sind zum Beispiel Mieter bei euch. Dass irgendwie alles abgeklärt ist.«[323]

2.4.6 Zusammenfassung: kommunikative Raum(re)konstruktion

»Mit dem Wandel urbaner Räume pluralisieren sich auch die sozialräumlichen Präsenzformen von Kirche und Religion.«[324] So fasst Christopher Zarnow urbane Raum(re)konstruktionen zusammen. Für die vorliegende Fallstudie geht es im Kontext der vorgestellten materiellen Bedingungen um kommunikative Praktiken der vier Beteiligten, mit denen interreligiöse Räume (re)konstruiert werden. Soziales Handeln steht dabei im Zentrum dieser Prozesse. Für die hier vorgenommene Untersuchung spielt sowohl die Prozessualität wie die Relationalität der kommunikativen Raum(re)konstruktion eine wesentliche Rolle.[325] Damit wird ein auf Materialität und soziale Prozesse bezogenes Konzept kommunikativer Raumkonstruktion zugrunde gelegt. Der Aspekt einer auf Zukunft ausgerichteten Vision einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte als Grundlage kommunikativer Raumtransformationsprozesse konnte am Beispiel Moabit mit dem Konzept der Raumpio-

322 8. Treffen 09.03.2017.

323 6. Treffen 31.10.2016.

324 Zarnow, 2018, 21.

325 Vgl. Christmann, 2016c, 90.

nier:innen beleuchtet werden. Hier spielen gerade Raumpionier:innen mit ihren Visionen für die Entwicklung von Stadtquartieren eine große Rolle.[326]

> »Raum erweist sich als Verhandlungssache. Mit dem Ansatz der kommunikativen Raum(re)konstruktion und seinen Überlegungen zu subjektiven wie auch intersubjektiv geteilten Raumdeutungen, zu Gruppen- und Netzwerkkommunikationen sowie öffentlichen Diskursen können die kommunikativen Prozesse der Akteure fokussiert, systematisch reflektiert, beschrieben und theoretisch eingebettet werden.«[327]

2.5 Interreligiöse Initiativen und die öffentliche finanzielle Förderung

Umkämpft sind in Berlin nicht nur das kleiner werdende Angebot bebaubarer Flächen, sondern auch (öffentliche) Fördermittel.[328] Denn finanziert werden müssen im Bereich interreligiöser Projektarbeit zwei Bereiche: zum einen die Organisation und Infrastruktur der interreligiösen Aushandlungsgespräche und deren praktische Arbeit, zum anderen die Umsetzung der konkreten, dort entwickelten Projekte. In dem Fall der hier untersuchten Initiative muss gar die finanzielle Grundlage für die Planung und den Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte geschaffen werden.

2.5.1 Förderbedarf interreligiöser Projekte im Bereich Projektarbeit

Für die konkreten Arbeitsprozesse und die Infrastruktur einer interreligiösen Initiative geht es zunächst um die Frage, auf welche Ressourcen bzw. Finanzierung diese zurückgreifen kann, im Hinblick auf Gesprächs- und Sitzungsräume, auf Nutzung der Infrastruktur von Getränken bis hin zu technisch notwendigem Equipment, schließlich die Öffentlichkeits- und Netzwerkarbeit, die Erstellung von Werbematerial usw. Werden dabei ohnehin vorhandene Ressourcen der beteiligen Institutionen/Vereine genutzt, entlastet dies zwar den organisatorischen Aufwand, kann aber auch ein Ungleichverhältnis zwischen den Beteiligten herstellen. Im Rahmen der untersuchten Gespräche wurden bis auf zwei Ausnahmen alle Treffen in kirchlichen Räumen abgehalten, während die Versorgung und die orga-

---

326 In welcher Weise Religionsgemeinschaften im Kontext von Raumpionier:innen aufgrund ihres Transzendenzbezuges einen spezifischen oder divergierenden kommunikativen Beitrag leisten, ist eine wichtige Fragestellung weiterer Differenzierungen der kommunikativen Raum(re)konstruktion für die Zukunft.

327 Christmann, 2013, 182.

328 Vgl. Schönball, Vieth-Entus, 24.01.2014, in: Der Tagesspiegel (Zugriff 20.01.2021).

nisatorische Vor- und Nachbereitung vom Kitaverband eingebracht wurden.[329] Im Rahmen der untersuchten Verhandlungen führte diese Struktur nicht zu expliziten Konflikten. Deutlich schwieriger war demgegenüber die Finanzierung von Broschüren, Veranstaltungen, Flyern, Öffentlichkeitsarbeit, einer Webseite und deren Betreuung. Die finanziellen Mittel der beteiligten Vereine/Institutionen sind im Rahmen jährlicher Budgetpläne zur Verwendung innerhalb der jeweils eigenen Tätigkeiten der religiösen Gemeinschaft verplant bzw. eingebunden. Die beteiligten kleinen Vereine verfügen ohnehin über keine finanziellen Spielräume jenseits der Erhaltung des eigenen Vereinslebens und sind an die formal sachgerechte Mittelverwendung im Sinne ihrer Satzung gebunden. Interreligiöse Initiativen sind keine eigenen Rechtsträger und können nicht unmittelbar auf institutionelle Mittel zurückgreifen. Dies kann nur projekt- oder sachbezogen passieren, wenn Akteur:innen Zugang zu entsprechenden Ressourcen eröffnen und dies den eigenen Entscheidungsgremien beispielsweise ihrer eigenen Religionsgemeinschaft plausibel machen können. »The field itself is severely underfunded,«[330] bestätigen auch Fahy und Bock in ihrer komparativen, internationalen Fallstudie interreligiöser Formate. Als Projektinitiativen haben interreligiöse Initiativen die Möglichkeit, Gelder aus den ebenfalls unterfinanzierten öffentlichen Förderprogrammen oder Stiftungen im Bereich Demokratieentwicklung, Bildungsarbeit, Antidiskriminierungsarbeit etc. zu beantragen, stehen dort aber in unmittelbarer Konkurrenz mit anderen zivilgesellschaftlichen Projekten.[331] Nicht nur der hohe administrative Aufwand der Mittelbeantragung, sondern auch die Förderlogik selbst ließen die untersuchte Initiative fast ganz davon absehen, sich auf diese Art der Finanzierung zu konzentrieren. Bauförderung und Projektförderung schließen sich in den meisten Programmen aus, sodass die Beteiligten der Initiative die Entscheidung trafen, ihr Engagement auf die Bauförderung zu konzentrieren.

> **Britta:** »Was einfach zu prüfen ist: Mir war wichtig, dass wir alle wirklich darüber nachdenken, ob das bei ganz viel Kreativität wirklich realisierbar ist. Die Projekte, die wir da anschreiben wollen, geben die wirklich Mittel für einen Bau? Wir reden nicht über die inhaltliche Arbeit. Weil gerade hier ›Aktion Mensch‹ oder so was, da geht es oft um die inhaltlichen Projekte, die wir finanzieren. In der Regel nicht in bauliche Maßnahmen, in die Gebäude. ›Zeig mir deine Welt‹ war ja auch ein inhaltliches Projekt, und da war es schon schwierig. Aber beim Bauen, da schließt

329 Dafür haben die beiden anderen Beteiligten Arbeitszeitressourcen in Form von An- und Abreise in nicht geringem Umfang eingebracht.

330 Fahy, Bock, 2012, 18.

331 Als Beispiel für die Unterfinanzierung des staatlichen Programms »Demokratie leben« und daraus resultierender Konsequenzen, vgl. van Laak, 2019, in: Deutschlandfunk (Zugriff 14.03.2021).

es sich oft aus. Das wird oft nicht gefördert, weil das oft 'ne Vermögensbildung ist.«[332]

In dem vorgestellten Ausschnitt macht Britta ihre Einschätzung deutlich, dass der mögliche Rückgriff auf Förderprogramme, die interreligiöse Projektarbeit finanzieren, meistens nicht den Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte mitfinanzieren würden. Hier zeigt sich die unterschiedliche Perspektive auf das zu errichtende Gebäude. Während es für die Beteiligten der hier untersuchten interreligiösen Initiative um die manifeste Umsetzung einer interreligiösen Vision geht, handelt es sich im Sinne von öffentlichen Fördermitteln in erster Linie um ein zu errichtendes Gebäude und damit um eine Vermögensbildung beim Träger, die den förderfähigen Bereich interreligiöser Projektarbeit verlässt. Britta, die die beste Kenntnis von Förderprogrammen für den Bau von Kindertagesstätten hat, fasst im Folgenden die Situation im Bereich von Fördermitteln zusammen:

Rosa: »Kita-Ausbau…«

Britta: »Und die haben sich massiv verschlechtert.«

Rosa: »Okay«

Britta: »Weil, das ist wirklich, an der Stelle, da ist wohl auch noch Geld da, weil jeder Träger an der Stelle sagt: ›Hab ich einen an der Waffel? Ich mach hier eine öffentliche Aufgabe und soll Kredit aufnehmen?‹ Das macht keiner mehr, damit ist das wirklich richtig schwer. Da muss man wirklich dann, das ist ja alles öffentlich, mal die Förderrichtlinien raussuchen, bei den Stellen musst du schon bei Antragsstellung nachweisen, dass du die Eigenmittel auch selbst irgendwie aufbringst, du kannst vielleicht kombinieren mit dem einen oder anderen, aber da müssen die Bescheide da sein.«

Rosa: »Ja.«

Britta: »Ansonsten sagen die ganz klar, hatten wir schon.«[333]

Während die Beteiligten im Verlauf der gesamten vierten Sitzung und in den meisten folgenden Sitzungen mit der Frage beschäftigt sind, welche finanziellen Ressourcen zur Umsetzung des Bauprojektes von wem aufgebracht werden können, wird mit der hier vorgestellten Sequenz bereits entschieden, dass der größte Anteil des Baus einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte mit öffentlichen Mitteln

332 5. Treffen 22.09.2016.

333 4. Treffen 20.04.2016.

umgesetzt werden muss, auch wenn sich für die Beteiligten abzeichnet, dass die Entscheidung sie vor weitere Schwierigkeiten – insbesondere im finanziellen Bereich – stellen wird.

2.5.2 Förderbedarf einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte im Bereich Neubau von Kindertagesstätten

Öffentliche Fördermittel spielen für den geplanten Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte eine zentrale Rolle bei der Finanzierung. Im Unterschied zu anderen interreligiösen Projekten kann die Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte überhaupt auf öffentliche Fördermittel zugreifen und kann so auch den Betrieb langfristig sichern. Der Bau von Kindertagesstätten wird in Berlin mit öffentlichen Landes- und Bundesmitteln subventioniert.[334] Seit 2008 gibt es bereits durch das Kinderförderungsgesetz auf Bundesebene Bestrebungen, den Ausbau der Kindertagesbetreuung voranzubringen. Am 1. August 2013 wurde für alle Kinder ab dem ersten Lebensjahr ein Rechtsanspruch auf einen Kitaplatz bis zum Schulbeginn geschaffen.[335] 2016 erklärte der Bundesgerichtshof, dass Eltern Anspruch auf Schadensersatz gegenüber Kommunen haben, wenn diese schuldhaft und fahrlässig dafür verantwortlich sind, dass dieser Rechtsanspruch nicht umgesetzt werden kann.[336] Dies erhöhte den Druck auf die Kommunen, hinreichend Kindertagesbetreuungsangebote vorzuhalten. Die stetig steigende Inanspruchnahme von Kitaplätzen allerdings, der vermehrte Zuzug junger Familien nach Berlin, die Entstehung ganzer neuer Stadtquartiere und eine insgesamt »dynamische Bevölkerungsentwicklung«[337] führten auch in Berlin dazu, dass Betreuungsplätze zunehmend knapp wurden und das seit 2012 bestehende Kitaausbauprogramm »Auf die Plätze, Kita, los!« bis heute weitergeführt wird.[338] Mit dem Ausbauprogramm für Kindertagesstätten geht das Interesse einher, dass die Betreuungseinrichtungen eine größere Anzahl von Plätzen anbieten. Die Entscheidung über die Anzahl der neu eingerichteten Betreuungsplätze

334 Vgl. Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie, 2020a, 12-13.

335 »(2) Ein Kind, das das erste Lebensjahr vollendet hat, hat bis zur Vollendung des dritten Lebensjahres Anspruch auf frühkindliche Förderung in einer Tageseinrichtung oder in Kindertagespflege. Abs. 1 Satz 3 gilt entsprechend (3) Ein Kind, das das dritte Lebensjahr vollendet hat, hat bis zum Schuleintritt Anspruch auf Förderung in einer Tageseinrichtung. Die Träger der öffentlichen Jugendhilfe haben darauf hinzuwirken, dass für diese Altersgruppe ein bedarfsgerechtes Angebot an Ganztagsplätzen zur Verfügung steht. Das Kind kann bei besonderem Bedarf oder ergänzend auch in Kindertagespflege gefördert werden«, § 24 SGB VIII.

336 Urteil des BGH vom 20.10.2016, vgl. Bundesgerichtshof, 20.10.2016 (Zugriff 20.01.2021).

337 Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie, 2019 (Zugriff 02.02.2021).

338 Vgl. Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie, 2020a (Zugriff 14.03.2021).

für die Drei-Religionen-Kindertagesstätte erfolgte aus miteinander verknüpften Überlegungen zum Verhältnis der Finanzierbarkeit des Neubaus, der Größe eines möglichen Baugrundstücks auch in Bezug auf ein Außenspielgelände, einer noch überschaubaren Gesamtgröße und schließlich der betriebswirtschaftlichen Mindestgröße einer Einrichtung im Hinblick auf deren seriösen finanziellen Betrieb.

> **Britta:** »Ja, also du hast die halbe Million Eigenmittel und wir müssen, jede von euch, muss dann klarkriegen: Wir werden einen Erbbaurechtsvertrag abschließen, d.h., wir werden einen Erbbauzins zahlen, der liegt in der Regel bei vier Prozent, also ich sag mal so eine Größe, pro Träger 13 bis 15.000 Euro pro Jahr quasi als Mietzahlung plus Zins und Tilgung der Kredite, die wir aufgenommen haben. Die müssen bei einer 45er-Einrichtung jedes Jahr durch die Senatszuweisung finanziert werden. Selbst wenn wir alles durchbekommen haben und die Hütte steht, muss jede von euch einen Haushaltsplan machen, ich kann euch da gerne unterstützen. Was sind die Risiken und ist das wirklich, mit den Einnahmen und einer 45er-Platz-Zahl, weil, die Personalkosten stehen ja fest.«
>
> **Rosa:** »Wir haben ja 45 und 30.«
>
> **Britta:** »Da musst du diesen Betrag erwirtschaften, Zins und Tilgung plus den Erbbauzins.«
>
> **Rosa:** »Und der Erbbauzins …« […]
>
> **Britta:** »Es macht ja keinen Sinn, wenn wir da alle toll gebaut haben und spätestens nach drei Jahren geht ein Träger nach dem anderen pleite, weil er das nicht auf dem Schirm hatte.«[339]

Die zukünftige Platzzahl der Drei-Religionen-Kindertagesstätte ist ausschlaggebend für die Höhe einer möglichen Fördersumme und folgt damit einer pragmatischen Abwägung der äußeren Bedingungen und unterliegt abgesehen von der gleichen Anzahl der Betreuungsplätze in jeder Einrichtung keinen inhaltlichen Konzeptionen.[340]

Aufgrund des zusätzlichen Bedarfs an Kinderbetreuungsplätzen wurden in den vergangenen Jahren Neu- und Ausbauten von Kindertagesstätten finanziert. Die Höhe der Förderung richtet sich nach der Anzahl der zusätzlich errichteten Betreuungsplätze und betrug bis 2019 maximal 25.000 Euro pro Betreuungsplatz

339 5. Treffen 22.09.2016.

340 Vgl. 9. Treffen 22.06.2017.

und seit 2020 30.000 Euro pro neu errichtetem Betreuungsplatz bei Neubauten.[341] Gefördert werden nicht die tatsächlich entstehenden Baukosten, sondern die entstehenden Betreuungsplätze. Neben den baulichen Besonderheiten, die eine Drei-Religionen-Kindertagesstätte aufweisen muss (zum Beispiel einen gemeinsamen Begegnungsort), kommen notwendige erhöhte Sicherheitsanforderungen aufgrund der Projektstruktur hinzu, die in der Förderung nicht vorgesehen sind.[342] Aufgrund des überproportionalen Anstiegs der Baukosten in Berlin von etwa zehn Prozent pro Jahr entsteht so eine zunehmende Finanzierungslücke, die von den jeweiligen Trägern der zukünftigen Kinderbetreuungseinrichtungen finanziert werden muss. Hinzu kommt, dass unabhängig von der Höhe der Baukosten ein Eigenanteil des Trägers in Höhe von zehn Prozent eingebracht werden muss, was insbesondere kleinere Träger finanziell überfordert.

> »Die Fördermittel können für eine Einzelmaßnahme bis zu 90 Prozent der zuwendungsfähigen Kosten betragen. Grundsätzlich sind mindestens zehn Prozent Eigenmittel für die Fördermaßnahmen einzusetzen. Eine Kofinanzierung aus anderen Programmen ersetzt den Eigenanteil nicht.«[343]

Bei einer vorläufigen Berechnung der Baukosten betrug die fehlende Summe für die Errichtung einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte 2018 auch unter besten Voraussetzungen 540.000 Euro.[344] Eine Summe in dieser Höhe konnte von keiner der Beteiligten aufgebracht werden.

Erschwerend kommt hinzu, dass die jährlichen Fördermittel meist überzeichnet werden, also mehr Anträge von Trägern gestellt werden, als Fördermittel zur Verfügung stehen.[345] Dies erfordert das Verschieben beantragter Baumaßnahmen in das nächste Förderjahr, selbst wenn sie grundsätzlich bewilligt werden, was wiederum zur Steigerung der Baukosten führt. Für das gesamte komplizierte Beantragungsverfahren dieser Mittel ist sowohl das Wissen als auch die Erfahrung der vier Beteiligten sehr unterschiedlich, obwohl alle vier Gesprächspartnerinnen bereits mit öffentlichen Fördermitteln (Stiftungsgelder, EU-Fördermittel, Bundesmittel, Senats-Förderungen etc.) zu tun hatten. Während es zwar ein grundsätzliches Vorverständnis der Logik von Fördermitteln bei allen Beteiligten gab, führten die unterschiedlichen Vorkenntnisse allerdings im Laufe der Verhandlungen immer wieder zu Missverständnissen, Konfliktpotenzial oder Ungeduld. Dass das

---

341 Vgl. Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie, 2020a, 14-15.

342 Vgl. 8. Treffen 09.03.2017.

343 Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie, 2020c, 5; danach werden Zuwendungen an Träger als »Anteilsfinanzierung« gewährt.

344 *Stefanie: »Aber das muss uns auch bewusst sein, wir haben hier die Summe stehen 540.000, was aber wahrscheinlich noch ein Hauch mehr ist, weil wir noch eine Baukostensteigerung von zehn Prozent haben, aber wir reden jetzt erstmal über die 540.000 plus minus […]«* 5. Treffen 22.09.2016.

345 Vgl. Presseerklärung Fröbel e. V., 19.08.2020 (Zugriff am 20.01.2021).

Projekt noch im Januar 2018 an der Unterfinanzierung durch Fördermittel und der finanziellen Überbelastung der Initiative durch die erheblichen Kosten des Baugrundstücks zu scheitern drohte und zwei der beteiligten Vereine eine Finanzierung der Eigenmittel nicht ermöglichen konnten, erzeugte weiteres kommunikatives Konfliktpotenzial.[346]

2.6 Zeitverständnisse zwischen Linearität, Diskontinuität und Zirkularität

Ging es zuvor um Raum und Raumkonstruktionen, geht es in diesem Kapitel um die Frage, welche Rolle Zeit in den untersuchten Aushandlungen spielt und wie diese ggf. wahrgenommen wird. Raum und Zeit stehen dabei in einem engen Verhältnis zueinander: »Angesichts der Zeiterlebnisse von Dehnung, Raffung und Stillstand, die auf einen gemeinsamen Ursprung der Zeit mit dem Raum deuten, wird man das Fließen als Hauptcharakteristikum der Zeit bestreiten müssen.«[347] Zeit steht im Kontext dieser Aushandlungen darüber hinaus mit weiteren Bereichen im Zusammenhang. Das enge Verhältnis von Kommunikation und Zeit beschreibt Knoblauch als Teil kommunikativen Handelns, wenn er betont: »Als verkörperte Handlung ist auch die Kommunikation immer ein Vollzug in der Zeit: Sofern der Körper bewegt werden muss, um eine Handlung auszuführen, verläuft sie notwendig in der Zeit. […].«[348] Mit Blick auf den Verlauf der hier untersuchten Aushandlungsgespräche, die sich auf der Mikroebene als sozialer Prozess beschreiben lassen, wird ebenfalls eine enge Beziehung zu Zeitprozessen erkennbar. Gunter Weidenhaus erläutert im Hinblick darauf, »dass Zeit in den unterschiedlichsten Formen erst in Handlungen und konstituierten Sinnzusammenhängen entsteht. […] Zeit ist eine hochgradig variable, kontext- und subjektabhängige Größe.«[349] Zwei Aspekte sind daher für die hier vorliegende Studie zentral: die Relevanz des Themas Zeit einerseits und die unterschiedlichen Varianten des Verständnisses der Größe. Als Zeit können im Rahmen der hier vorliegenden interreligiösen Aushandlungsgespräche zwei Wahrnehmungen beschrieben werden: Zeit wird als etwas zwischen dem Beginn der hier aufgenommenen Verhandlungen bis zur letzten Aufnahme wahrgenommen. Zeitabläufe werden aber auch in den Verhandlungen selbst immer wieder neu thematisiert.

346 Mittlerweile (Stand 03/2022) konnten nach zähen Verhandlungen und der Option auf ein neues Grundstück für 2022 politische Finanzierungszusagen und zusätzliche finanzielle sowie infrastrukturelle Projekt-Unterstützung gesichert werden, sodass der Bau in erreichbare Nähe gerückt ist.

347 Gloy, 2010, 509.

348 Knoblauch, 2016, 43.

349 Weidenhaus, 2015, 169.

2.6.1 Diskontinuierliches Zeitverständnis in den Daten

Die folgende Sequenz stammt aus dem 14. Gespräch. In dem Gespräch werden Konflikte der Beteiligten untereinander ausgehandelt, bei denen es um Finanzen und Eigenmittel geht. In der vorliegenden Sequenz beschreibt Britta ihre Wahrnehmung der bisherigen und zukünftigen Prozesse und beschreibt dabei mit sprachlichen Hinweisen ihre Wahrnehmung von Zeitabläufen.

> **Britta:** »Ich glaub, ich muss es manchmal viel deutlicher sagen, also für mich ist ein Herzensanliegen, dieses Projekt, aber ich muss für mich immer gucken, wie ich meine Ressourcen hinkriege, und **ich ticke wirklich anders**.«
>
> **Rosa:** »Ja zum Glück.«
>
> **Britta:** »Ich versuche, also Transparenz ist mir wichtig, also das auch vorzustellen, auch Fragen zu beantworten etc., aber für mich ist es eine absolute Herausforderung, wenn das **alles wieder auf den Kopf gestellt** wird **und alles nochmal** im Breiten diskutiert wird und ich **am Ende** das Gefühl habe, dass wir **heute** eigentlich nichts, also ich bin jetzt **keinen Schritt weiter**, wir haben darüber diskutiert und wir haben geguckt und da merke ich, da komme ich mit meinem Anspruch und auch der Anspruch der quasi von außen kommt und wenn ich diese, ich soll **permanent Zeitpläne machen**, **bis wann** das umgesetzt wird und so weiter, und da merke ich, dass ich ein Problem habe und das frustriert mich **dann** auch, ich denke mir in der Wahrnehmung diese Unterschiedlichkeit, also, deine Frage mit Lompscher, dann höre ich **erst mal**, dass das 'ne Idee ist, ich habe **aber nicht sofort** klar, weil du es auch nicht so gesagt hast, das hat was damit zu tun, dass ihr jetzt wieder in **Vorleistung** geht und ich jetzt ein schlechtes Gewissen hab, hab ich in dem Moment nicht, sondern ich sage, dass das nicht geht, weil das was mit Städtebau zu tun hat, und erkläre dir vielleicht was, **was du schon weißt.** Ich denke, es ist wichtig, dass **ihr jetzt** diese Kirchengemeinde kennenlernt, das finde ich den allerwichtigsten **Termin**, damit ihr ein Verständnis dafür habt, dass ich manchmal … [Zieht Luft schnell ein] vielleicht macht ihr ganz andere Erfahrungen, vielleicht machen die auch ganz andere Erfahrungen, man soll ja die Hoffnung an dem Punkt nicht aufgeben, aber **ich brauche jetzt** das Okay, **das Grundstück kommt und dann ist so der Schritt**, Salima, könntest du **bitte beginnen,** weil, das ist auch 'ne Erwartung, die der Bezirk hat, ob du **schon mal** anfangen könntest, dir Gedanken über das Konzept Turnhalle zu machen. So, dann die Broschüre, und als du **gerade** gesagt hattest, dass der Kooperationsvertrag wahnsinnig wichtig ist, so **für mich ist gerade, jetzt sind** wir in einer Situation, wo wir gucken müssen, wie

wir die Binnenstrukturen regeln, dass wir den Kooperationsvertrag wirklich zusammen haben.«[350]

Schon im ersten Teil dieses Ausschnitts wird auf die (hier als für Britta herausfordernd beschriebene) Zirkulation und Wiederholung von Themen und Inhalten kritisch verwiesen. Dies hinterlässt bei Britta ein »Gefühl«, dass es keinen Fortschritt gebe. Dabei nutzt sie ausdrücklich die Formulierung »keinen Schritt weiter« und verweist damit auf eine erwartbare nach vorne strebende Entwicklungsdynamik dieses Prozesses. Dieses für sie frustrierende zirkuläre Verharren steht aber gleichzeitig in einem Widerspruch zu den Anforderungen, die im Hinblick auf die Dimension »Zeit« von außen (also von Fördermittelgebenden etc.) an dieses Projekt bzw. sie persönlich herangetragen werden, nämlich die Erwartung nach erfüllbaren und erwartbaren Zeitplänen, die konkrete Umsetzungsschritte enthalten. Diese widersprüchliche Zeiterfahrung und Zeiterwartung führt bei ihr zu Frustration und einem inneren Problem (die emotionale Anspannung in dieser Aussage zeigt sich auch im hörbaren Lufteinziehen im Verlauf des längeren Redebeitrags, der gleichzeitig die Zäsur von der Ich-Aussage zu Vermutungen über die Situation der Gesprächspartnerinnen enthält). Der Einschub, der sich auf eine vorherige Missstimmung bezog, bei dem es um das Vorfinanzieren notwendiger Ausgaben ging (um den Prozess zu beschleunigen), hatte bereits zu Ratlosigkeit über die angemessene/erwartete Reaktion seitens der anderen Gesprächsteilnehmerinnen geführt. Der gedankliche Übergang zum Schlussabschnitt, in dem Britta vermeintlich konkrete Arbeitsaufträge und zeitliche Abstufungen insbesondere mit ›Außen‹ benennt, erweist sich allerdings bei genauerem Hinsehen erneut als Zirkelschluss, kommt er doch wieder zu dem Punkt, an dem der innere Vertrag der Beteiligten ausgehandelt werden muss.

In diesem Abschnitt zeichnet sich beispielhaft ab, was im Folgenden als die zwei wesentlichen Perspektiven von Zeit beschrieben wird, die im Rahmen dieser Aushandlungsprozesse zentral sind: zum einen eine linear kontinuierliche Zeitdimension im Sinne eines Fortwirkens oder einer Entwicklung im Sinne einer zeitlichen Abfolge; zum anderen ein diskontinuierlicher, zirkulärer Prozess, was die kommunikativen Prozesse der Beteiligten untereinander betrifft.

2.6.2 Zeit als lineare Kontinuität

»Der Begriff des Prozesses unterstellt den Zusammenhang eines Geschehens in der Zeit und zwar parallel zum Zeitverlauf, der von der Vergangenheit in die Zukunft zu führen scheint. Für diese lineare Auffassung eines Zeitpfeils spricht ihre anschaulich-metaphorische Plausibilität und, wenn man sich soziale Prozesse in

350 (Hervorhebungen im Text SRH) 14. Treffen 17.12.2017.

> der Art einer chemischen Kettenreaktion oder der graphischen Darstellung einer Verlaufskurve vorstellt, scheint der Begriff des Prozesses bereits hinreichend erklärt zu sein.«[351]

schreibt Schwietring in seinem Aufsatz zur Frage der Geschichtlichkeit sozialer Prozesse. Auf den ersten Blick können die Aushandlungen vermittels eines stringenten chronologischen Zeitverständnisses wahrgenommen werden. Diese chronologische Sichtweise wird im Rahmen dieser Studie zunächst durch die rückblickende Betrachtung befördert, denn »[e]s scheint nur im Rückblick in dieser Abfolge geschehen zu sein.«[352] Die Aushandlungsgespräche sind zu insgesamt 15 identifizierbaren Zeitpunkten geführt worden und wurden mit den ihnen zugeordneten kalendarischen Daten in eine Abfolge gebracht, die auf einem Zeitstrahl mit chronologischen Zeitmarken versehen wurden. Die Aushandlungsgespräche fanden in einem Zeitraum von insgesamt mehr als drei Jahren statt. Die Gespräche selbst erfolgten in unterschiedlichen zeitlichen Abständen, wobei das kürzeste Intervall 17 Tage, das längste ca. 14 Monate betrug. Die Zeitabstände sind entweder inhaltlich oder organisatorisch bedingt. In den meisten Fällen werden Folgetermine am Ende des jeweiligen Gespräches vereinbart und werden wiederum selbst zum Gegenstand langwieriger Verhandlungen. Mit dieser Beschreibung der zeitlichen Einordnung ist zunächst nicht viel mehr ausgesagt als die Tatsache, dass die Gespräche über einen längeren Zeitraum zu bestimmten Zeitpunkten eingeordnet werden können und dass ihnen damit eine chronologische Abfolge zugeschrieben werden kann.[353] Ein lineares Zeitverständnis spielt auch eine Rolle bei dem geplanten Vorhaben zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Die Beteiligten dieser Initiative selbst verstehen ihr Vorhaben im Sinne eines linearen Prozesses, dessen Anfang sie narrativ als Begegnung von Rosa und Salima bei einem interreligiösen Empfang als Startpunkt definieren[354] und dessen Ziel der fertige Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte ist. Die teleologische Grundmotivation dieser interreligiösen Initiative, die sich z.B. unterscheidet von Dialogformaten, denen nicht unmittelbar eine gemeinsame manifeste Zielvorstellung zu eigen ist, ist dazu geeignet, Zeit als prozesshaft und als teleologischen Entwicklungszeitraum zu interpretieren und eine kausale, temporäre Abfolge von Zeit begrifflich vorauszusetzen. Allerdings, so erläutert Schwietring weiter, seien soziale Prozesse nicht allein im Sinne eines linearen Verlaufs vorstellbar, weil die Kausalität von Ereignissen nicht unmittelbar gegeben sei.[355]

351 Schwietring, 2015, 152.
352 Schwietring, 2015, 152.
353 Vgl. Dietz, 2015, 323.
354 Vgl. 14. Treffen 17.12.2017.
355 Vgl. Schwietring, 2015, 150.

2.6.3 Zeit als diskontinuierlicher Prozess

Mit der Linearität sei eine der Zeitdimensionen beschrieben, unter der der Prozess retrospektiv wahrgenommen werden kann. Das metaphorische Verständnis der Linearität von Zeit werde unterstützt durch den Begriff des Prozesses. Aber diese Vorstellung sei trügerisch, insbesondere im Fall von sozialen Prozessen, wenn Intentionen, Sinnhaftigkeit, Interpretationen und aktives Handeln beteiligt seien, erläutert Schwietring.[356] Weidenhaus ergänzt die Problematik dieses Verständnisses im Hinblick auf das scheinbar kausale Verständnis.

> »Dieses Verständnis von Zeit gilt fast als paradigmatisch […] Es ist diese Vorstellung eines subjektunabhängigen gerichteten Zeitpfeils, die allein schon deshalb als paradigmatisch bezeichnet werden muss, weil nahezu jede Kausalerklärung auf ein eindeutiges zeitliches Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung zielt.«[357]

Das andere paradigmatische Verständnis von Zeit, das mit Weidenhaus oben bereits als »hochgradig variable, kontext- und subjektabhängige Größe«[358] beschrieben wurde, findet sich im Kontext dieser Aushandlungsgespräche im Sinne einer diskontinuierlichen Struktur. Denn dort, wo es um soziales Geschehen gehe, könne man nicht von Zeit im Sinne eines Zeitstrahls reden, da die Annahme, dass das Spätere dem Früheren folge, falsch sei: »In Wahrheit vollzieht sich alles Handeln, Reflektieren oder Kommunizieren stets in der Gegenwart und kann sich dabei nur auf Gegenwärtiges beziehen […] es sei denn, es wird in der Gegenwart als etwas aktuell Bedeutsames vergegenwärtigt«.[359] Damit folgt nicht aus der Vergangenheit die Gegenwart, sondern in jeder Gegenwart wird neu vergegenwärtigt, was ggf. als Vergangenheit Geltung habe oder aber auch, was vergessen werde.[360] Auch in den Daten zeigt sich, dass die Beteiligten mehr als nur das Verständnis linearer Zeitdimensionen haben.

2.6.4 Keine Zeitangaben für Start- oder Zielpunkt der Initiative

Im Rahmen der Verhandlungen wird auf den Anfangspunkt der Initiative zwar hingewiesen, aber kein Zeitpunkt genannt. Auch ein möglicher Eröffnungstermin für die Drei-Religionen-Kindertagesstätte wird nur ein einziges Mal für das Jahr 2017 erwähnt.[361] Auch wenn das Datum im Anschluss als unrealistisch beschrie-

356 Vgl. Schwietring, 2015, 152.
357 Weidenhaus, 2015, 169.
358 Weidenhaus, 2015, 169.
359 Vgl. Schwietring, 2015, 153.
360 Vgl. Schwietring, 2015, 153.
361 *Rosa: »[…] und 2017 wären wir ja dann quasi am Eröffnen, sag ich jetzt mal.«* 1. Treffen 10.11.2015.

ben wird, erfolgt keine Einigung auf ein realistischeres Datum. Diese temporale Angabe spielt in den gesamten weiteren Verhandlungen keine Rolle mehr. Weder verhandeln die Beteiligten einen möglichen Zeitraum noch wird von Seiten der Beteiligten im Verlauf weiterer Gespräche ein neues Eröffnungsjahr genannt.[362] Im achten Aushandlungsgespräch findet sich eine Information über einen geplanten Zeitablauf, der auch einen Zeitpunkt zur Eröffnung der Drei-Religionen-Kindertagesstätte beinhaltet. Dieser Zeitplan wird aber nicht von den Beteiligten selbst entwickelt, sondern war von einem Mitarbeiter des Bezirks im Rahmen eines Gespräches mit Britta an die Initiative als geforderte Zielvorgabe (»so muss es laufen«) herangetragen worden und wird anschließend von ihr referiert.

> **Britta:** »Wir sind auch mal einen Zeitplan durchgegangen, der Letter of Intent soll im Sommer 2017 sein, dann werden diese SRO-Runde und der Bezirksamtsbeschluss vorbereitet, dann gehen zumindest, ich würde das unterstützen, wird es wahrscheinlich darauf hinauslaufen, dass von Sommer 2017 das Konzept, also wir würden das Konzept vertiefen, wir müssen da wirklich noch sprachfähiger werden, detaillierter mit dem, was wir da tatsächlich wollen, und es wird wohl einen Wettbewerb geben.«
>
> […]
>
> **Britta:** »In der Zeit müssen wir dann auch die Finanzierung klar haben, angenommen, es wäre Mitte 2018 das Ergebnis des Wettbewerbs da und somit auch der Entwurf. Bis Ende des Jahres 2018 werden dann die Bauplanungsunterlagen erarbeitet, das ist dann wirklich von der Entwurfsplanung bis zum Bauantrag, das braucht so lange, so dass dann drei Monate Bauantragsprüfung usw. und dann im dritten Quartal, schlimmstenfalls schon im zweiten Quartal 2019 wäre dann Baubeginn und Eröffnung Anfang 2021, also zwei Jahre musst du etwa rechnen bei einem so großen Projekt, das da gebaut wird. […]«[363]

Während im sechsten Gespräch zwar von Britta genau das Fehlen eines solchen Planes angemahnt wird, erwächst dieser neue Zeitplan nicht aus den gemeinsamen Verhandlungen, sondern wird von ›außen‹ über Britta in das Projekt als quasi verbindlich und notwendig hereingetragen. Im weiteren Verlauf wird 2021 erneut kein einziges Mal mehr erwähnt; lediglich der Zeitpunkt von Fördermittelbeantragungen wird mit diesem Zeitplan inhaltlich verbunden im 14. Gespräch noch einmal aufgerufen. Der Zeitpunkt für eine mögliche Eröffnung der Kindertagesstätte bzw.

---

362 Wenn bei den Gesprächen über Fördermittel die Erhöhung der Baukosten thematisiert wird, folgt daraus dennoch keine Aussage über mögliche Zeiträume bis zu einer Eröffnung.

363 8. Treffen 09.03.2017.

der Zeitpunkt eines möglichen Baubeginns spielt im Sinne einer Zielorientierung im Rahmen der Aushandlungsgespräche keine Rolle.

2.6.5 Thematische Wiederholungen (zyklisch) ohne Bezug auf bereits erreichte Verhandlungsergebnisse

Die Aushandlungsprozesse, die sich mit der Frage einer möglichen Trägerschaft beschäftigen, sind hoch komplex.[364] Inhaltlich werden dabei Fragen der Balance von Ungleichheiten ausgehandelt, die sich auf der institutionellen Ebene der Beteiligten ergeben. Verhandelt wird dabei die Frage, wie die Umsetzung des Bauvorhabens möglich ist, bei dem eine tragfähige und darstellbare Bauherr:innenstruktur einerseits möglich ist und andererseits das Prinzip der grundsätzlichen Gleichheit der Beteiligten nicht gefährdet wird.[365] Das Thema durchzieht sämtliche Verhandlungsgespräche und ist durchgängig präsent. Dabei erfährt das Thema eine zyklische Wiederholung in der Weise, dass es in jeder Verhandlungssequenz so verhandelt wird, als sei es noch nicht besprochen worden bzw. als seien Übereinkünfte, die eine Entscheidung nahelegen, nicht bereits in einer vorherigen Sitzung erreicht worden.[366] Vom Grundsatz her scheint im vierten Gespräch zwar bereits eine Entscheidung gefallen zu sein, dies passiert aber konkret erst mithilfe einer Beratung von außen im Abstand eines weiteren Jahres,[367] in der Ergebnisse festgehalten und verbindlich festgeschrieben werden. Hier zeigt sich eine diskontinuierliche Struktur, bei der nicht auf zeitlich vorherliegende Prozesse zurückgegriffen wird. »Die zeitliche Dimension sozialer Wirklichkeit bedingt gerade keine chronologische Abfolge, sondern eine ständige diskontinuierliche Rekursion, die ihre Basis stets in der Gegenwart hat.«[368]

2.6.6 Zyklische unlösbare Entscheidungsprozesse

Es zeigt sich im Verlauf der Daten auch eine zyklische Dimension, die dazu führt, dass die Beteiligten in Unentschiedenheit darüber verbleiben, was als Nächstes zu tun sei. Die anzustrebenden Arbeitsschritte lassen sich für die Beteiligten nicht erkennbar in eine zeitliche Abfolge von Aufgaben und Entscheidungen bringen. Unauflösbar zyklisch bleibt diese Dimension, da sich sämtliche Aufgaben und internen Entscheidungen gegenseitig bedingen.

---

364 Vgl. Kapitel 4.4.

365 Vgl. Kapitel 4.4.

366 Vgl. 4. Treffen 20.04.2016; 6. Treffen 31.10.2016; 11. Treffen 26.09.2017.

367 Vgl. 15. Treffen 3. Teil 27.05.2019.

368 Schwietring, 2015, 154.

Rosa: »Also wir brauchen … Also irgendwie haben wir drei Baustellen, wir brauchen unsere Struktur, wir brauchen ein zunehmendes Ja der Kirchengemeinde, also in den Stufen, wie wir das beschrieben haben, und wir brauchen die Kohle, weil wir ja auch, wie du das beschreibst, und so finde ich das auch völlig richtig, den Vertrag mit der Kirchengemeinde und den ersten Spatenstich in zwei Stufen, das kriegen wir erst hin, wenn wir sagen können, dass hier die Finanzierung dafür ist, jedenfalls hier ist ein Anfang einer Finanzierung, der 'nen Sinn macht, da muss noch nicht das ganze Geld auf dem Konto sein, aber da ist die Förderzusage, hier ist das und und…«[369]

Die nicht in eine Prozessabfolge zu bringenden Aufgaben zeigen sich bei Rosa in der gegenseitigen Bedingtheit voneinander sehr deutlich. So wird im Lauf der Verhandlungen das Bild der Katze, die sich in den Schwanz beißt, zur Metapher dieser problematischen Kreisform.

Salima: »Ich denke ganz ehrlich, Britta, das ist realistisch, das muss nur handfest sein. Also ich kann jetzt nicht zu Leuten gehen und von unserer Idee erzählen, was ich schon auch mache, aber für sie, kann ich nicht sagen, dass die Gemeinde uns zugesagt hat, dass wir dieses Projekt kriegen. Das ist hundertprozentig. Das kann ich bis jetzt noch nie behaupten.«

Rosa: »Da beißt sich die Katze halt in den Schwanz.«

Salima: »Solange ich nicht mit handfesten Dingen hingehen kann, werde ich keine konkreten Zusagen bekommen. Das ist die Krux da dran.«[370]

Der Prozess der Aushandlungsgespräche, der im Rahmen dieser Studie auf einer Zeitleiste markiert werden kann, stellt sich für die Beteiligten selbst nicht als chronologischer Zeitablauf dar. Diese kommunizieren innerhalb der Gespräche unterschiedliche Zeitverständnisse und beschreiben nicht chronologische Determiniertheit. Schwietring beschreibt dies im Gegensatz zur Determinierung der Gegenwart durch die Vergangenheit als Ermöglichung einer Kontingenzerfahrung der Zeit.[371]

2.6.7 Zeit und Beziehungsherstellung

Tomas Kiauka untersucht das Verhältnis von Zeit und Theologie und sieht in der Erfahrung von Zeit als Diskontinuität nicht nur die Möglichkeit, Ewigkeit wahrzunehmen, vielmehr gebe sich in dieser Erfahrung Beziehung zu erkennen. »Die Zeit erschließt sich in der Form der Beziehung, oder genauer, sie *ist* Beziehung,

369 7. Treffen 19.12.2016.

370 6. Treffen 31.10.2016.

371 Vgl. Dietz, 2015, 323; Schwietring 2015, 155.

die diese Differenz als Differenz offenbart.«[372] Er betont, dass gerade die menschliche Erfahrung von Asynchronität zur Zeit in Beziehungen deutlich werde, also in ihnen ein anderes Zeitverständnis wahrgenommen werde. Die Beschreibung der differenten Zeitwahrnehmung im Kontext relationaler Bezüge zeigt sich auch in den untersuchten Daten. Denn überall dort, wo es in den Aushandlungen nicht um den (teleologischen) Prozess zum Bau der Drei-Religionen-Kindertagesstätte und aller damit verbundenen Prozesse geht, sondern um die kommunikative Gestaltung und Herstellung von Vertrauen und Beziehungsgeweben, zeigt sich eine durchgehend zyklische Struktur der kommunikativen Interaktionen. So beginnt jedes Aushandlungsgespräch mit einer überproportional langen Sequenz von Alltagsgesprächen und Geselligkeit, die alle Beteiligten einbeziehen und alle Beteiligten abwechselnd zum Zentrum haben. Diesen Sequenzen der kommunikativen Herstellung von »Freundschaft«, »Beziehung« und »Vertrauen«, die einen großen Bereich der Gespräche einnehmen, ist eine geringe teleologische Dimension zu eigen, vielmehr handelt es sich offenbar um eine zyklisch redundante Reaktualisierung des relationalen Gewebes.[373] Als vergleichbare Struktur findet sich bei Gunter Weidenhaus die Definition dessen, was er als »Zykliker« beschreibt. »[…] ein Zykliker befindet sich zu einem gegebenen Augenblick an einer definierten Stelle einer Handlungssequenz, die sich wiederholen wird, aber in toto und inklusive aller Wiederholungen in der lebensgeschichtlichen Gegenwart verankert ist«.[374] Beziehungsgewebe bestimmen sich gerade nicht von zeitlichen Anfangs- und Endpunkten her, sind also auf zyklische Reaktualisierung angewiesen und prinzipiell unendlichkeitsoffen.

> »Prozesse, in denen Leben hervorgebracht, bewahrt und wiederhergestellt wird, folgen weiterhin einer nicht abstrakten, sondern an konkreten Lebensprozessen orientierten *figuralen* Zeitlogik […] all dies hat seine Zeit, ist erst zu Ende, wenn es vollständig ist. Alles Messen oder sogar Beschleunigen würde zerstörerisch wirken.«[375]

In der hier untersuchten Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte sind beide Prozesse, der diskontinuierliche, teleologische Prozess zum Bau ei-

372 (Hervorhebung im Original) Kiauka, 2005, 244.

373 »Das Bewusstsein von Gegenwart umfasst einen sehr kleinen Zeitraum in den Dimensionen von ›jetzt gleich‹ oder ›gerade noch‹ und wird als solche erlebt. Nur durch den entschiedenen Akt des Bewusstseins wird Vergangenes als solches wieder neu in das gegenwärtige Bewusstsein aktualisiert und ist damit einem selektiven Prozess dessen unterworfen, was erinnert und was nicht erinnert wird. Es handelt sich damit aber um neu geschaffene Inhalte des Bewusstseins. Dieser Mechanismus, der neuen Konstituierung einer Erinnerung gilt gleichermaßen für individuelles wie für kollektives Erinnern.« Schwietring, 2015, 153.

374 Weidenhaus, 2015, 177-178.

375 (Hervorhebung im Original) Gloy, 2010, 552.

ner Drei-Religionen-Kindertagesstätte wie der zyklische, reiterative Prozess zur Herstellung von Beziehungsgewebe, nicht voneinander getrennt, sondern miteinander verschränkt. Der eine Prozess bedarf des anderen.[376] Dies stellt keinen Widerspruch dar, sondern beschreibt die verschiedenen Teilaspekte von Zeit in den hier untersuchten Aushandlungsgesprächen.[377] Wiederum verschränken sich Zeitdimensionen möglicherweise funktional bedingt neu und können anschaulich mit dem Bild eines Spirographen als Metapher erläutert werden. Die Wiederholung von Themen ohne Rückgriff auf zuvor bestehende Verhandlungsergebnisse, thematische Ringschlüsse, die selbst bei der Aufstellung von Aufgabenlisten, die in sich erneut Zirkelschlüssel darstellen und die gleichmäßig in jedem Transkript vorfindlichen sprachlichen Verweise auf diskontinuierliche Zeitbewegungen deuten auf nicht lineare Zeitdimensionen hin, unter denen die Beteiligten dieser Initiative das gemeinsame Ziel des Baus einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte verhandeln.

Abbildung 2: Spirograph

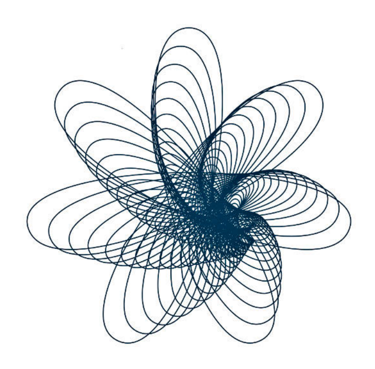


Bild: glyndwrgirl/www.pixabay.com

Im Bild eines Spirographen verschiebt sich das Zentrum zyklisch, die Bewegungen sind selbst zyklisch. Es handelt sich um einen dynamischen prozesshaften Vorgang, der aber in sich geschlossen bleibt; Veränderungen und Abweichungen können nur von außen eintragen werden (Zeitplan von außen, Moderatorin in der

376 Der Versuch, statt einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte andere gemeinsame Projekte zu initiieren, wurde von allen Beteiligten abgelehnt. Die schwierigen Verhandlungen um Ressourcen- und Größenunterschiede wären ohne die Herstellung eines engen Beziehungsgewebes nicht erfolgreich verhandelbar gewesen.

377 Vgl. Weidenhaus, 2015, 184.

letzten Sitzung). Die Intensivierung von Themen und Beziehungen kann in diesem Bild durch die Linienverdichtung an den Kreuzungs- und Überschreibungspunkten verdeutlicht werden. Mit der Metapher des Spirographen wird zusätzlich eine »außen/innen«-Perspektive unterstrichen. Dabei ist wichtig anzumerken, dass diejenigen, mit denen die Beteiligten außerhalb der Initiative verhandeln, selbst wieder Teil von eigenen Aushandlungen und sozialen Prozessen diskontinuierlicher zeitlicher Dimension sind. Umgekehrt haben auch linear kontinuierliche Zeitabläufe von ›außen‹ Einwirkungen auf die Initiative: Im Rahmen öffentlicher Fördermittel stellt ein Antragszeitraum mit einer Antragsfrist einen kontinuierlich und nicht wiederholbar ablaufenden Prozess dar, der mit kalendarischen Einträgen unwiederbringlich markiert werden kann und damit Aushandlungen der Initiative von außen dynamisiert. Ein ähnlicher, wenn auch nicht ganz so eindeutiger Prozess ist die innerstädtische Verdichtung, die bedingt, dass mit Ablauf von Fristen bebaubare Grundstücke nicht mehr zur Verfügung stehen. Umgekehrt wirken diskontinuierliche Prozesse wie demografische Entwicklungen in Berlin und ein erhöhter Bedarf an Kinderbetreuungsplätzen im Zusammenspiel mit dem gesetzlichen Recht auf einen Betreuungsplatz wiederum als linearer Beschleuniger im Hinblick auf die Zielorientierung der Initiative ein.

2.6.8 Zusammenfassung

Während retrospektiv die Aushandlungsprozesse der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte als linearer Zeitstrahl und chronologisch geordnete Gespräche dargestellt werden können, beschreiben die Beteiligten im Rahmen ihrer konkreten Gespräche diskontinuierliche Prozesse, bei denen die Vergangenheit die Gegenwart nicht determiniert. Mit diesen diskontinuierlichen, aber dennoch auf ein Ziel ausgerichteten Prozessen sind zyklische, wiederkehrende und prinzipiell endlose Prozesse der Beziehungsgenerierung verbunden. Eine Verbindung beider Zeitdimensionen lässt sich metaphorisch über das Bild des Spirographen, eines dynamischen, zyklischen Prozesses erläutern. Die zeitliche Perspektive der Zukunft wird dort erörtert, wo es um die Vision der Drei-Religionen-Kindertagesstätte geht (vgl. Kapitel 2.2 und 4.4). Sie wird mit Appadurai als »Capacity to aspire«[378] verstanden.

378 Appadurai, 2009, 82.

3. Begrifflicher und historischer Kontext interreligiöser Interaktionen

Das Feld interreligiöser Interaktionen erstreckt sich zwischen politischen repräsentativen Großformaten einerseits und individuellen Nachbarschaftsinitiativen andererseits, zwischen internationalen, sozialen Bewegungen einerseits und lokalen Dialogprojekten andererseits, zwischen öffentlichkeitswirksamen Erklärungen einerseits und gemeinwohlorientierten fokussierten Agenden auf der anderen Seite etc. Im folgenden Kapitel unternehme ich darum eine begriffliche Klärung dessen, was ich unter der hier untersuchten Initiative verstehe, welche Begriffe ich verwende und auf welche Forschungsperspektiven ich mich damit beziehe. Dabei lässt sich eine eindeutige Trennschärfe aufgrund der Fluidität des untersuchten Forschungsfeldes nur schwer erreichen. Ich greife bei der hier vorgestellten begrifflichen Klärung sowohl auf die aus den Daten gewonnenen Beobachtungen als auch auf aktuelle soziologische Erkenntnisse der letzten Jahre zurück und entwickle daraus die hier vorgenommenen Begriffsbestimmungen. Auch eine singuläre Initiative wie die hier untersuchte zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte steht im Kontext gesellschaftlicher und historischer Entwicklungen interreligiöser Interaktionen und bezieht auch daraus ihr kommunikatives Potenzial und Wissen. Darum stelle ich in einem kurzen historischen Überblick wesentliche Eckpunkte interreligiöser Entwicklungen dar und beschränke mich dabei auf den US-amerikanischen und europäisch/deutschen Kontext.

3.1 Interreligiöse Formate: Dialog und soziale Bewegung

> »There are two different ways. One is face to face, by doing dialogue, sharing our respective beliefs, but it's a long, slow process, undertaken by rare and special people, and can easily be undone. The other is what I call side by side, which happens when people of different faiths, instead of talking together, do social action to-

gether, recognising that whatever our faith we still need food, shelter, safety and security.«[1]

Der ehemalige Oberrabbiner von Großbritannien, Jonathan Sacks, beschreibt in dem oben angeführten Zitat die gemeinsamen sozialen Aktivitäten interreligiöser Interaktionen, die er für grundlegend hält und die er Side-by-Side-Dialog nennt. In der von ihm gewählten Formulierung, die einerseits auf das Gespräch (dialogue) und andererseits auf die Aktion (social action) verweist, drückt sich ein Spannungsverhältnis aus, das auch im Rahmen dieser Fallstudie Relevanz hat. Darum wird es im folgenden Kapitel um eine mehrfache begriffliche Klärung gehen: Zunächst frage ich, wie die Beteiligten ihr Engagement zwischen Initiative und Religionsgemeinschaft/Institution selbst verstehen; es wird erläutert, warum in dieser Studie der Begriff »interreligiöse Interaktionen« gegenüber dem Begriff »interreligiöser Dialog« Vorzug erhält. Meine begriffliche Entscheidung, hier von »interreligiösen Interaktionen« zu sprechen, steht zugleich in einem engen Zusammenhang mit der Entscheidung, mit welchem theoretischen Konzept ich diese Aktionen wahrnehme. Im Rahmen dieser Studie, so die später begründete Schlussfolgerung, verstehe ich interreligiöse Interaktionen weitgehend in der wissenschaftlichen Perspektive als »soziale Bewegung«. Ob interreligiöse Interaktionen als soziale Bewegung wahrgenommen werden, hängt nicht allein von dem zu untersuchenden Fall ab, sondern auch von dem zugrundeliegenden theoretischen Konzept bei der Untersuchung interreligiöser Interaktionen. Es geht also um Klärung der hier verwendeten Begrifflichkeiten sowie um Erläuterung der theoretischen Konzepte. Beide Themen werden in diesem Kapitel verhandelt, da mit der Definition der Begriffe auch der jeweils theoretische Zugriff auf die Interaktionsformen unterschieden wird. Mark Ward betont im Hinblick auf die Analyse interreligiöser Formate in kommunikationswissenschaftlicher Perspektive die Bedeutung der Wahl der Begriffe.

»Change the word and you change the reference point. As such, conceiving of interfaith encounters as conversations, or as discourses, or as dialogues will each drive the analysis in a given direction – and each can make its contribution to understanding the phenomenon under study.«[2]

1 Sacks, 2012, Abs. 5 (Zugriff 10.02.2021).

2 Ward, SR., 2013, 26.

3.1.1 Das Selbstverständnis der Initiative: zwischen Ehrenamt und Auftrag der religiösen Gemeinschaft/Institution

Die Beteiligten der Initiative benutzen den Begriff des interreligiösen Dialogs für ihre Aushandlungsprozesse selbst nicht. Die Projekttreffen werden mit dem funktionalen Zielbegriff »Drei-Religionen-Kita« (kurz für: Drei-Religionen-Kindertagesstätte) benannt und von anderen Treffen abgegrenzt. Der Begriff »interreligiöser Dialog« wird in den Verhandlungen wenige Male im formalen Sinne als eingeführter Begriff für Formate, z.B. auf Senats-Ebene[3] verwendet. Gelegentlich wird dies mit einem kritisch-ironischen Unterton versehen (*Salima: »[...] oder man ist nett miteinander auf einer Dialogveranstaltung [...]«*[4]). Darüber hinaus spielt der Begriff »interreligiöser Dialog« für die Beteiligten keine Rolle und wird auch nicht dazu genutzt, die Initiative in einem größeren Kontext zu verorten. Von größerer Relevanz ist für die Beteiligten hingegen die Frage, als was sie ihr Engagement im Kontext der Aushandlungen eigentlich verstehen und in welchem Verhältnis sie dabei zu ihren vertretenen Vereinen/Institutionen stehen. Es gibt für die Initiative kein formales Konzept und keine außerhalb der Initiative vereinbarten Ziele. Der Beginn der Initiative ist eine zufällige Begegnung im interreligiösen Kontext.[5] Die weiteren Beteiligten finden aufgrund inhaltlicher Verbindungen in die Initiative. Es gibt eine Mischung aus spontaner Aktion (Salima und Rosa), assoziativer Anfrage zur Beteiligung (Britta) und institutioneller Entsendung (Stefanie). Ein Verbleib in der Initiative ist an keine Beauftragung gebunden, sondern steht im Ermessen der Beteiligten, d.h., es gibt keinen institutionellen Rahmen, der ein mögliches Auseinanderstreben der Initiative verhindern würde.[6] Hier liegt ggf. ein Grund dafür, dass die (emotionalen) Bindungskräfte innerhalb der Initiative von den Beteiligten so stark entwickelt werden (müssen). Für die Beteiligten scheint eine genaue Definition der interreligiösen Aushandlungsform, in der sie agieren, nicht notwendig zu sein. Die Teilnahme daran ist verbindlich, aber den Beteiligten nicht angeordnet und das Verhältnis zur organisierten Religionsgemeinschaft, der die Beteiligten angehören, ist zwar formal geregelt (als Angestellte, Rabbinerin, Vorstand, Pfarrerin), wird aber für den vorliegenden Aushandlungsfall nur zum Teil explizit (vor allem in der Rolle von Britta, deren Institution die Hauptverantwortung tragen soll). Die berufliche Praxis der vier Beteiligten deutet zwar auf den beruflichen Kontext der Verhandlungen hin,

3 Vgl. 1. Treffen 10.11.2015; *Britta: »der ist da mit drin und die vom Senat, die für diesen Dialog.«*

4 15. Treffen 1. Teil 27.05.2019.

5 Vgl. Kapitel 2.1.

6 Im Unterschied zu dem, was Braunstein und Yukich für »membership based political advocacy« erläutern, bei der die Teilnehmenden von ihren entsendenden Institutionen für verantwortlich erklärt werden können; Yukich, Braunstein, 2014, 794.

sich selbst nehmen die Beteiligten aber – zumindest in der Kommunikation mit außen – als »ehrenamtlich« wahr.

Britta: »Ich fände es aber spannend, einen Satz dazu zu verlieren, dass wir das momentan eigentlich ehrenamtlich machen.«

Rosa: »Ja.«

Salima: »Mhm.«

Rosa: »›Über das ehrenamtliche Engagement der Initiatorinnen hinaus …‹ oder so was.«

Britta: »Ne, vielleicht fällt dir ja auch noch was ein.«

Rosa: »Ja, das muss nicht jetzt sein.«

Britta: »Aber du weißt, was ich sagen will, dass wir eigentlich alle Fulltime-Jobs haben und momentan versuchen, dieses noch mitzustemmen, wir aber an den Stellen personelle Entlastung bräuchten.«[7]

Die Beteiligten, die jeweils in ihren religiösen Gemeinschaften eine (gemeinde)leitende Position haben, sind mit hinreichend Eigenverantwortlichkeit ausgestattet, sich diesen Arbeitsbereich an der Grenze von beruflicher und ehrenamtlicher Tätigkeit selbst zu wählen.[8] Merkmal dieser interreligiösen Initiative ist, dass die Beteiligten sich zwar weitestgehend als ehrenamtlich bezogen auf ihr zeitliches Engagement verstehen, sich gleichzeitig aber in einem sehr engen Bezug zu Institutionen bzw. Vereinen verstehen, die sie auch (beruflich) vertreten. Im Prozess der Aushandlungen fällt dabei auf, dass der Bezug auf die Institutionen und Vereine, als deren Vertreterin die Beteiligten sich in bestimmten Aushandlungspha-

---

7 12. Treffen 17.10.2017. Bereits im zweiten Gespräch wird die Spannung zwischen der beruflichen und ehrenamtlichen (»nebenher«) Tätigkeit von Britta problematisiert: »*Und wir das eben mal kurz so nebenher […].*« 2. Treffen 02.02.2016.

8 Dabei ist Salima am klarsten ehrenamtlich engagiert tätig, weil sie als Leiterin einer Kindertagesstätte zwar inhaltlich und professionell im Thema ist, ihr aber organisatorisch keinerlei berufliche Zeiten für diese Aushandlungsgespräche zur Verfügung stehen. Auf der anderen Seite ist Stefanie von ihrer Institution am ehesten mit einem Auftrag ausgestattet, an der Initiative teilzunehmen, wenn auch ohne jegliche Sanktionierungen bei Teilnahme oder Nicht-Teilnahme. »Trotz des auch konflikthaften Charakters vieler Treffen weisen die Initiativen eine recht hohe Kontinuität unter den Teilnehmenden auf: Über 70 % der Initiativen setzen sich mehrheitlich aus Personen zusammen, die sich bereits mehr als zwei Jahre in der Initiative engagieren.« Klinkhammer 2019, 83.

sen ausdrücklich positionieren, im Verlauf der Verhandlungen stärker wird bzw. sich im Fall von Salima überhaupt erst klar entwickelt bzw. klärt.[9] Auch wenn die Verbindung zum DMK (später DMZ) schon in früheren Sitzungen von Salima erwähnt wird, erläutert sie erst im sechsten Gespräch, dass das DMZ Träger der bislang unabhängigen Kindertagesstätte werden könne, für die sie arbeite, und damit auch Träger der muslimischen Einrichtung der zu gründenden Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Es geht um einen Klärungsprozess der Beteiligten im Verhältnis zu den Institutionen/Vereinen, die sie nach eigener Aussage vertreten. Es kann im Vorfeld keine Vereinbarungen geben, wie und in welchem Umfang die Beteiligten als Institutionsvertreterinnen sprechen, weil es sich um eine selbst motivierte Initiative handelt. Klinkhammer ermittelte, dass interreligiösen Initiativen ein hohes Maß an Autonomie und Individualität zu eigen ist und dass sie

> »kaum an offizielle Dialoge ihrer Amtskirchen, islamischen Verbände u.Ä. rückgebunden sind bzw. dem Diskurs ihrer Amtskirchen und Verbände kritisch gegenüberstehen. Sogenannte Stellvertreterdialoge werden in den wenigsten dieser Gruppen geführt.«[10]

Das ist bezogen auf die Drei-Religionen-Kindertagesstätte bis zu dem Punkt unproblematisch, an dem gegenseitige Interessen berührt werden: sei es im Rahmen von Öffentlichkeitsarbeit, sei es, wenn im Rahmen der Umsetzung der konkreten Pläne dieser Initiative auf Ressourcen der beteiligten Institutionen/Vereine zurückgegriffen werden muss. Selbst wenn Britta ihr Engagement als ehrenamtlich begreift, ist beispielsweise zu dem Zeitpunkt, zu dem das Projekt öffentlichkeitswirksam bekannt wird, diese Trennung von beruflich und privat obsolet. Sie wird dann als Vertreterin des Kitaverbandes und damit als Vertreterin »der (evangelischen) Kirche« wahrgenommen. Das wiederum fordert »die Kirche« heraus, sich im Fall der öffentlichen Identifikation einer Person mit der jeweiligen Institution dazu zu positionieren – sei es, indem sie es als »ihr« Projekt adoptiert, sei es, dass sie sich in einem komplexen öffentlichen Prozess davon distanzieren müsste, wenn es nicht mit ihrer Politik vereinbar wäre. Dies gilt für die drei anderen Beteiligten in gleicher Weise.

---

9 Am Anfang der Gespräche ist die Kindertagesstätte, für die Salima arbeitet, noch ohne organisatorischen Bezug zum DMZ, im Verlauf der Verhandlungen, soll das DMZ Träger der Kindertagesstätte Regenbogen Kidz werden.

10 Klinkhammer, 2019, 84.

3.1.2 Der Begriff »interreligiöse Aushandlungsprozesse«

Die vielfältigen Ausprägungen interreligiöser Interaktionen werden in der wissenschaftlichen Literatur und der Alltagssprache häufig unter dem Sammelbegriff des »interreligiösen Dialogs« subsumiert. Wenn ich für die hier untersuchten interreligiösen Aushandlungen diesen Begriff nicht verwende, bringt dies den Nachteil mit sich, auf einen weitgehend eingeführten Begriff zu verzichten. Dennoch bringt der Begriff die Schwierigkeit mit sich, als ein Sammelbegriff für verschiedene Interaktionsformen zu fungieren und gleichzeitig auf ein spezifisches Format dieser Interaktionen zu verweisen.[11] Auch wenn der Begriff »interreligiöser Dialog« im wissenschaftlichen Kontext nicht immer genau definiert wird,[12] bezieht er sich als spezifisch interreligiöse Interaktion auf ein Gespräch von Mitgliedern oder Repräsentierenden verschiedener Religionen mit dem Ziel des Austausches, des Lernens, der Verständigung und der Beziehungsbildung.[13] Wegen der begrifflichen Unschärfe verwende ich den Begriff hier nicht. Auch Bernhardt nimmt kritisch Bezug auf den Begriff des interreligiösen Dialogs. »Oft wird die Diskussion um Interreligiosität unter dem Leitwort des ›interreligiösen Dialogs‹ geführt. Dialog ist aber ein bestimmtes Konzept von Interreligiosität neben anderen und soll deshalb hier von dieser unterschieden werden.«[14] Während er auch andere Begriffe wie »interreligiöse Beziehung« oder »Begegnung« einbezieht,[15] geht es in dieser Studie um kommunikative Prozesse, die neben der Interaktion auch eine gesellschaftsverändernde Zielorientierung haben. Daher verwende ich den etwas weiteren Begriff der »interreligiösen Interaktionen«[16] und »interreligiösen Praxis« und beziehe mich damit auf die Begriffe von Braunstein und Yukich.

> »We have chosen the term ›interreligious practice‹ to encompass a field beyond interreligious dialogue, which is often understood as a specific form of communication about religion- and belief-oriented issues aiming at mutual

---

11 Denkbar wäre hier auch auch, das Konzept der Konvivenz genauer daraufhin zu untersuchen, wie es sich in interreligiösen Dialogen zeigt. Dabei gilt Differenz als grundlegend für kommunikative Prozesse. Kritisch zum Konzept der Konvivenz vgl. Bernhardt, 2017.

12 Vgl. Klinkhammer, 2019.

13 »Das Ziel der christlich-muslimischen Dialogveranstaltungen besteht in der Regel darin, durch das Kennen- und Verstehenlernen der jeweils anderen Religion langfristig auf ein nachbarschaftliches Zusammenleben hinzuwirken und zur Sicherung des Friedens in der Gesellschaft beizutragen.« Stricker, 2016, Abs. 3.

14 Bernhardt, 2019, 76.

15 Bernhardt, 2019, 76.

16 Mit Interaktion beziehe ich mich auf die US-amerikanische Soziologie und den symbolischen Interaktionismus (vgl. Mead). Habermas wiederum verwendet die kommunikationstheoretische Dimension des Interaktionismus als Grundlage der kommunikativen Handlungstheorie; vgl. Stoellger, Matthias Heesch, Mette, 1998-2007.

understanding, and thus also grasp the manifold less intentional forms of interreligious engagements, activities, relations and contacts we have found on the empirical ground.«[17]

Für die konkrete Benennung der kommunikativen Interaktionen der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte verwende ich im Rahmen dieser Studie den Begriff »interreligiöse Aushandlungsprozesse«. »Interreligiös« wird in dieser Studie im Sinne der relationalen Definition von Bernhardt verwendet, um Interaktionen,

> »die eine religiöse Komponente enthalten, im Blick auf ihre praktische Gestaltung und ihre reflexive Bestimmung zu bezeichnen […]. Zum einen muss die Beziehung weder insgesamt noch ausschließlich als religiös qualifiziert sein, zum anderen darf die religiöse Dimension aber auch nicht gänzlich unerkennbar im Hintergrund sein […].«[18]

Unter Interaktionen verstehe ich mit Heinz Abels solche Prozesse, in denen Individuen miteinander (kommunikativ) in Wechselwirkung stehen, indem sie sich beeinflussen und sich im eigenen Denken und Handeln am Gegenüber orientieren. »Interaktion ist ein permanenter Prozess des Handelns, Beobachtens und Entwerfens weiterer Handlungen.«[19]

Mit dem Begriff der Aushandlungsprozesse[20] beziehe ich mich auf die Definition sozialer Wirklichkeit als Bewegung.[21] Ein sozialer Prozess ist nicht durch eine Kausalität aufeinander zwangsläufig folgender Ereignisse charakterisiert, sondern als nicht linear und »diskontinuierliche, auf die jeweilige Gegenwart zentrierte Struktur der Zeit, die sich ihre Vergangenheit (und ihre Zukunft) jeweils aktuell

17 Yukich und Braunstein unterscheiden noch einmal zwischen Interfaith Advocacy und social movement, insbesondere was die Zusammensetzung und deren Rechenschaftspflicht in Hinsicht auf die Institutionen angeht, die ihre Repräsentat:innen in solche Interfaith-Advocacy-Gruppen entsenden. »Advocates thus enter interfaith coalitions not as unconstrained individual actors but as the official representative of distinctive religious institutions and communities.« Ipgrave, Knauth, Körs u.a., 2018b, 11.

18 Bernhardt, 2019, 76. Bernhardt unterscheidet begrifflich auch zwischen inter-religiösen und sozio-religiösen Dialogen. Dabei handelt es sich bei interreligiösen Dialogen um solche, die Mitglieder aus verschiedenen Religionen miteinander führen. Sozioreligiöse Dialoge sind solche, die Repräsentant:innen religiöser Gemeinschaften mit Repräsentant:innen der Zivilgesellschaft oder nicht religiösen Menschen führen. In dem hier untersuchten Fall kommen beide Formen vor; vgl. Bernhardt, 2020, 239.

19 Abels, 2019, 185.

20 Vgl. dazu auch Kapitel 2.5.

21 »Die […] entworfene Vorstellung sozialer Wirklichkeit als Bewegung macht es unumgänglich, Soziales insgesamt als Prozess aufzufassen.« Schwietring 2015, 156.

selbst schafft.«[22] Im Sinne sozialen Handelns, das immer nur als Prozess verstanden werden kann,[23] beziehen sich Prozesse auf Veränderliches, das zwar einer Ordnung entspricht, diese aber keine notwendige, kausale oder regelhafte darstellt.[24] Da es sich hier um eine Fallstudie aus dem Bereich kommunikativer Interaktionen handelt, stellt die Definition von Bernhard Miebach darüber hinaus die spezifische Grundlage der verwendeten Definition von Aushandlungsprozessen dar:

> »Ein wesentliches Merkmal von Prozessen bildet die zeitliche Abfolge, so dass soziales Handeln aus Interaktions- oder Kommunikationsakten besteht, die sich zeitlich parallel, versetzt oder nacheinander ereignen. Zusätzlich sind die gegenwärtigen Ereignisse auf die Zukunft bezogen z.B. durch Handlungsziele, Prognosen oder Planungen.«[25]

Als Aushandlungsprozesse werden in dieser Fallstudie Interaktionen insofern bezeichnet, als es um eine Handlungsorientierung kommunikativer Interaktionen geht. Birgit Böhm definiert, was sie unter Aushandlungsprozessen im Kontext »vertrauensvoller Verständigung«[26] versteht.

> »Dabei geht es beim Aushandeln vorrangig um solche Handlungen, die dazu dienen und erforderlich sind, untereinander einen Interessenausgleich und damit Ziele zu erreichen. In welcher Weise und mit welchem Ergebnis diese Aushandlungsprozesse stattfinden, hängt von strukturellen Bedingungen […] ab, gleichzeitig wirken Aushandlungsprozesse aber auch auf die strukturellen Bedingungen ein und können sie damit langfristig auch erhalten oder aber verändern.«[27]

Aushandlungen beinhalten Interessenausgleich, können Strukturen werden und werden von diesen verändert. Dabei müssen Aushandlungsprozesse nicht immer erfolgreich sein, wie Valerij Tjupa im Folgenden definiert. Er bezieht sich in seiner Definition von Aushandlungen auf das Verständnis von Dialogizität bei Bachtin. Er betont, dass der Prozess von Aushandlungen gegenüber deren Erfolg wichtiger sei.

> »Ein Verhandlungsprozess ist eine nicht-imperative resultierende Kommunikation, deren Funktion darin besteht, eine bestimmte Situation, Position oder Sachlage, soziales Verhalten, soziale Institutionen, soziale Politik usw. konstruktiv zu verändern. Dabei sind gescheiterte Verhandlungen nicht weniger resultativ als

22 Schwietring 2015, 153.
23 Vgl. Miebach, 2015, 215.
24 Vgl. Schwietring, 2015, 150.
25 Miebach, 2015, 215.
26 Böhm, 2017.
27 Böhm, 2017, 72-73.

erfolgreiche, denn das Ausbleiben der zu erwartenden Veränderungen ist an sich auch ein Resultat […].«[28]

Die grundsätzliche Resultatorientierung von Verhandlungsprozessen stellt eine inhaltliche Brücke zur Zielorientierung der interreligiösen Aushandlungsprozesse der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte dar. Ich verstehe »interreligiöse Aushandlungsprozesse« also als solche Interaktionen, die eine Beziehung zu religiösen Inhalten haben, dieses aber nicht ausschließlich und nicht kontinuierlich gegeben sein muss, die sich als soziales Handeln verstehen, das kontingente Veränderungen bedingt, und die kommunikative Interaktionen mit dem Ziel konstruktiver, aber nicht notwendig erfolgreicher Veränderungen im Zentrum haben.

3.1.3 Zwischen interreligiösem Dialog und sozialer Bewegung – das Verständnis der Initiative im Rahmen dieser Fallstudie

Mit der Frage, wie interreligiöse Interaktionen zu bezeichnen sind und welches Verständnis daraus folgt, beschäftigen sich auch Ipgrave et al. in der Einleitung zur Fallstudiensammlung über interreligiöse Begegnungen im städtischen Kontext. Sie argumentieren, dass es sich bei dem Begriff ›interreligiöser Dialog‹ zwar um den Standardbegriff handle, aber mit der Verwendung nicht selten eine normative Konzeption von ›Dialog‹ und damit verbundenen Formaten einhergehe. Sie plädieren daher für einen offeneren Begriff: »Maintaining this conceptual openness was however a challenge within the project as influential traditions in both theology and education studies have favoured normatively weighted understandings of the term ›dialogue‹.«[29] Einerseits handelt es sich also um einen gängigen Forschungsbegriff[30], andererseits schränkt der Begriff im Sinne normativer und konzeptioneller Erwartungen und Zuschreibungen die zu untersuchenden interreligiösen Interaktionen ein. Die besondere Fokussierung auf die Gesprächsebene als eines informierten und informierenden Dialogs[31] schien mir nicht den wesentlichen Teil dessen erfassen zu können, was sich in den Aushandlungsprozessen der interreligiösen Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte vollzog. Einen hilfreichen Differenzierungsansatz bietet Knitter, der interreligiöse Dialoge in drei Kategorien unterteilt: »dialogue of theology […], dialogue of spiri-

28 Tjupa, 2013, Abs. 2 (Zugriff 21.03.2021).

29 Ipgrave, Knauth, Körs u.a., 2018a, 10.

30 So verwendet z.B. auch Klinkhammer den Begriff, obwohl auch in ihrer Untersuchung zu vermuten ist, dass dort mehr interreligiöse Interaktionsformen subsumiert werden, als die formale Bedeutung »Dialog« nahelegt; vgl. Klinkhammer, 2019.

31 Vgl. Klinkhammer, 2008a, 37-38.

tuality […] dialogue of social action«[32] Er betont, »socially engaged dialogue will be able to identify or construct what connects the diverse religions without minimizing or exploiting what makes them diverse.«[33] Knitters Formulierung bietet gewissermaßen die Klammer zu dem traditionellen Begriff »interreligiöser Dialog« auf der einen Seite und zu einer wissenschaftlichen Neuorientierung insbesondere der letzten fünf Jahre auf der anderen Seite, in denen interreligiöse Interaktionen ausdrücklich als »soziale Bewegung« wahrgenommen und bezeichnet werden.[34] Fahy und Bock kritisieren, dass der Begriff »interreligiöse Dialoge« mit einer Beschränkung der Perspektive einhergehe und dieser primär unter dem Aspekt von Theologie und Pluralismus wahrgenommen würde.

> »[It] has served to obscure the myriad ways interfaith initiatives have been shaped by, and have responded to, different historical, social and political contexts. Theological perspectives, while not unimportant, have tended to pay little attention to emergence of the interfaith movement in different parts of the world.«[35]

Braunstein und Lawton betrachten interreligiöse Interaktionen ebenfalls vornehmlich unter dem Aspekt des »social movement«.[36] Sie untersuchen dabei (US-)politischen Aktivismus auf die Frage, inwiefern interreligiöse Konstellationen in sozialen Bewegungen – z.B. durch deren Protagonist:innen – viel häufiger präsent seien, als bislang in der Forschung wahrgenommen.[37] Braunstein und Lawton erläutern dabei eine Unterteilung interreligiöser Formate: Sie unterscheiden (ähnlich wie Knitter) 1. »Conceptual/Truthseeking« 2. »Spiritual« und 3. »Practical«. In die letzte Kategorie ordnen sie auch Interfaith Activist Initiatives ein.[38] Dabei machen sie deutlich, dass diese Kategorien keine strengen Abgrenzungen darstellen würden, sondern die Grenzen fließend seien insofern, dass Agierende auch in jeweils

---

32 Knitter, 2013, 134.

33 Knitter, 2013, 140.

34 »Moreover, social movement theory provides a vantage point for a critical consideration of public-private partnerships between interfaith initiatives and urban authorities.« Nagel, 2020, 104.

35 Fahy, Bock, 2019b, 3.

36 Vgl. Braunstein, Lawton, 2019, 28-47.

37 Als prominentestes Beispiel nennen sie die US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung: »Like the abolitionist movement, the civil rights movement (CRM) of the mid-20th century is not generally thought of first and foremost as an interfaith activist initiative, largely due to the central role that the Black Church is recognized as playing in the movement (Morris 1984). Yet the CRM included religiously diverse participants and leaders, and its most prominent leaders drew on multiple world religions in order to speak in a prophetic voice that resonated across traditions (Schultz, 2011, 186).« Braunstein, Lawton, 2019, 32.

38 Vgl. Braunstein, Lawton, 2019, 30.

anderen Kategorien tätig sein können.[39] Für die Untersuchung im Rahmen dieser Fallstudie ermöglicht der Zugriff auf interreligiöse Formate als soziale Bewegung, den Blick auf das praktische Ziel der Initiative zu legen, das zugleich vorrangige Motivation für das Zusammentreffen ist.

> »To say that an interfaith encounter is practical is thus to speak to its goals and priorities, which tend to be external, this-worldly, social and political goals. They do not necessarily lack internal cultural or spiritual goals, but these tend to be secondary or complementary, although the ways that activists prioritise these goals can vary.«[40]

Die Definition, interreligiöse Initiativen als soziale Bewegungen zu verstehen, ermöglicht, den Blick auf die Verbindung zu kontextuellen sozialen Fragestellungen zu legen, mit denen die hier vorgestellten Aushandlungsprozesse konfrontiert sind und die sie im Rahmen ihrer Initiative priorisieren und gleichzeitig die spirituellen/theologischen Bereiche ausbalancieren. Ein Indikator dieser Balance ist in dieser Studie die Beobachtung, dass im Verlauf von fast drei Jahren kein Versuch erkennbar ist, gemeinsame spirituelle Formate zu entwickeln bzw. gemeinsame spirituelle Erfahrungen zu suchen. In diesem Sinne wirkt möglicherweise das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte, die keinen universalistischen Ansatz hat, zurück auf die Verhandlungen, die keinerlei Interesse an universalen Spiritualitätserfahrungen zeigen.

> »Applying insights regarding the edge effect to interfaith encounters, we would expect that when representatives of religious communities come together in an interfaith edge space to work together toward a common goal, their interactions have the potential to produce new practices and religious expressions that would not be found outside the interfaith […].«[41]

Damit bewegt sich die von mir untersuchte Initiative im Bereich dessen, was Knitter als »Dialog der sozialen Aktion« oder Braunstein und Lawton schlicht als »praktisch« bezeichnen. Mit der Ausrichtung auf Fragestellungen im Kontext sozialer Bewegungen im Zusammenhang mit der Bezeichnung »interfaith movement«[42] eröffnet sich ein wichtiger Zugang, die Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte als solche wahrzunehmen und daran die gesellschaftliche Verwobenheit und sozialpolitische/gemeinwohlorientierte Ausrichtung der Initiative

39 Vgl. Braunstein und Lawton 2019, 30: »These examples suggest that individuals move between multiple different forms of interfaith encounters, and that their experiences in each influence the other.«

40 Braunstein, Lawton, 2019, 29.

41 Yukich, Braunstein, 2014, 793.

42 Fahy und Bock, 2019, 3.

mit in den Blick zu nehmen. Während allerdings von Inhalt, Ausrichtung und Motivation her die untersuchte Initiative als soziale Bewegung qualifiziert werden kann, kann im Hinblick auf verschiedene Kriterien (wie z.B. die Teilnehmer:innenzahl u.a.) einer sozialen Bewegung aber wiederum nicht umfänglich von einem solchen Format gesprochen werden.[43] So entzieht sich die untersuchte Initiative einer eindeutigen Zuordnung in Kategorien interreligiöser Formate und Interaktionsformen. »[...] the indistinct boundaries of this decentralised, and disparate, fluid and fragmented social movement offer many edges to explore.«[44]

3.1.4 Zusammenfassung

In der vorliegenden Fallstudie werden interreligiöse Aushandlungsprozesse mit dem Fokus »soziale Bewegung« verstanden. Die Initiative kann aufgrund der an ihr Beteiligten und religiöser Themenkomplexe als interreligiös bezeichnet werden, ohne dass diese kontinuierlich expliziert werden müssen. Prozesse werden als soziale Prozesse, als kontingent veränderliches Geschehen in der Gegenwart mit Bezug auf Vergangenheit und Zukunft verstanden. Verhandlungen schließlich sind auf Veränderung ausgelegte, resultatorientierte nicht imperative Kommunikationsinteraktionen.

3.2 Entwicklungen interreligiöser Interaktionen und Bewegungen seit 1893

»[...] damit wir uns kennen, unter uns zusammenarbeiten und als Brüder und Schwestern leben, die sich lieben.«[45] Diese Worte markieren den Abschluss eines historischen Treffens zwischen Groß-Imam Ahmad al-Tayyeb und Papst Franziskus im Februar 2019 in Abu Dhabi und sie symbolisieren interreligiöse Dialogpraxis auf

43 Braunstein und Lawton unternehmen auch nicht den Versuch, jede Initiative als soziale Bewegung zu kennzeichnen, sondern machen vielmehr deutlich, dass praktische interreligiöse Interaktionsformen, an denen insbesondere politische Aktivist:innen beteiligt sind, sich in der Gesamtschau und der Vielzahl dieser Initiativen als soziale (interreligiöse) Bewegung darstellen. Eine letzte Unschärfe kann nicht aufgelöst werden.

44 Numrich, 2019, 227. »That is to say there has yet to develop a sustained analysis that focuses on the social dimensions of the actors, institutions and initiatives that comprise the global patchwork of interfaith activity«, Fahy und Bock, 2019a, 3.

45 »Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt. Gemeinsame Erklärung des sunnitischen Großimams Ahmad Mohammad Al-Tayyeb und Papst Franziskus bei der interreligiösen Konferenz zum Thema Toleranz und Frieden am 04.02.2019 in Abu Dhabi« zum Wortlaut vgl. Vaticannews, 05.02.2019.

Ebene höchster religiöser Repräsentanten.[46] Was als religiös-politischer Durchbruch öffentlich gefeiert wurde, wird auf Ebene unzähliger repräsentativer oder Grassroots-Initiativen weltweit als interreligiöse Interaktionen praktiziert, die Fahy und Bock als »interreligiöse Bewegung«[47] beschreiben. Die Aufgabe, religiöse Unterschiedlichkeit auszuhandeln und dazu Repräsentant:innen verschiedener religiöser Traditionen real oder imaginiert zusammenzubringen, ist nicht neu.[48] Dennoch entspringt die spezifische Form einer interreligiösen Bewegung, wie sie sich aktuell zeigt, einer ausdrücklich modernen Prägung, deren Interesse darin liegt, die Beziehungen von Menschen unterschiedlicher religiöser Prägung untereinander zu verbessern.[49]

3.2.1 Frühe Formen von »Dialogen«

Auch wenn interreligiöse Begegnungen vermutlich immer dort stattgefunden haben, wo es Überschneidungen oder Berührungspunkte mit Angehörigen unterschiedlicher Religionen gab, sind sie nicht häufig Gegenstand historischer Überlieferungen geworden – mit wenigen Ausnahmen, wie beispielsweise das Treffen von Franz von Assisi mit dem Sultan Malik al-Kamil 1219 in Ägypten inmitten der kriegerischen Auseinandersetzungen des fünften Kreuzzuges.[50] Auch wenn die Inhalte dieser Begegnungen bis heute historisch nicht konkret belegt werden können,[51] galten diese schon in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung sowohl auf christlicher wie auf muslimischer Seite als herausragend.[52] Für das Mittelalter finden sich – auch in Zeiten gewaltsamer, religiöser Dominanzexzesse, die von gegenseitiger Verachtung und Feindseligkeit geprägt waren und nicht selten von machtpolitischen Interessen instrumentalisiert wurden[53] – Beispiele interreligiöser Dialoge, theoretischer und praktischer Art. Dies gilt beispielsweise für die Zeit des Emirats/Kalifats von Cordoba ab dem achten Jahrhundert oder für die Zeit des Hoch- und Spätmittelalters und manche literarische Dialoge, in denen es um die

46 Am 06.03.2021 traf sich Papst Franziskus mit ähnlicher Intention mit dem Großajatollah Ali al-Sistani; vgl. Björn Blaschke, 06.03.2021 in: Die Tagesschau (Zugriff 27.03.2021) .

47 Fahy, Bock, 2019b, 3.

48 Vgl. Dehn, 2019; Stemberger, 2016; Ziaka, 2016; Langer, 2016.

49 Vgl. Fahy, Bock, 2019b, 5-6.

50 Als Beispiel kommunikationstheoretischer Anwendung dieser Narration im interreligiösen Kontext vgl. Spies, 2013.

51 Freeman, 2016, 57-60.

52 »Rather than try to establish the historical truth of what happened in the meeting […] I propose […] to examine how the changing portrayals of this event show the evolving fears and hopes inspired by the encounter.« Tolan, 2009, 12.

53 Vgl. Runciman, 2019, 167-171; Maier, 2009, 60-64; Willoweit, 2009; Naumann, 2009, 28-30.

Abwägung der eigenen Religionen gegenüber dem geht, was über die anderen Religionen bekannt war, z.B. bei Jehuda ibn Halevi (Chasaren Könige mit rabbinischen Gesprächspartnern), Petrus Abaelard (Gespräch eines Philosophen, eines Christen und eines Juden), Ramon Llull (Dialog eines »Heiden mit drei Weisen«) u.a.[54] Für eine Toleranzpolitik und Dialoge mit Vertretern anderer Religionen steht exemplarisch in der beginnenden Neuzeit der indische Großmogul Akbar[55] und für eine ebenfalls rein literarische Auseinandersetzung der Aufklärung Lessings Nathan der Weise[56] und der west-östliche Divan von Goethe.[57]

3.2.2 Entwicklungen interreligiösen Austauschs ab dem 19. Jahrhundert

Im späten 19. Jahrhundert entwickelte sich das, was im westlichen Kontext heute unter dem Begriff »interreligiöser Dialog« verstanden wird. Fahy und Bock verstehen diesen einerseits als Produkt und andererseits als Reaktion (wenn auch nicht immer angemessen) zu neuen Formen transnationaler Migration, wachsender religiöser Pluralisierung und der Veränderung religiöser Bedeutungen in einem zunehmend säkularen öffentlichen Raum. Sowohl kolonialistisch geprägter Orientalismus als auch über weite Strecken (christlich) dominierte theologische Fragestellungen führten zu interreligiösen Anstrengungen, die nach und nach weitreichende Diskurse und Entwicklungen hervorbrachten.[58] »In response to a series of crisis events in the 20th and 21st centuries, the interfaith movement began to transcend its theological roots, and today finds itself on the forefront of a wide range of social and political challenges around the world.«[59]

Als zentrales Ereignis, das in der Forschung als Beginn des zeitgenössischen Verständnisses interreligiöser Dialoge verstanden wird, steht das erste »World's Parliament of Religions«, das 1883 parallel zur Weltausstellung in Chicago abgehalten wurde.[60] Sowohl die Anzahl der Teilnehmenden als auch die Vielzahl christlicher Ausrichtungen und repräsentierter Weltreligionen gelten als herausragende Kennzeichen dieses Großereignisses. Die weitgehende Abwesenheit muslimischer Vertreter:innen hingegen sowie die deutliche christliche Prägung weisen das World's Parliament of Religions nicht ausschließlich als interreligiöse Veranstaltung aus. Michael Braybrook betont, »although it is fair to describe the Parliament as a Christian assembly to which guests of other faiths were invited, it

54 Vgl. Dehn, 2019, 23-85.

55 Vgl. Dehn, 2019, 87-98.; vgl. Fahy, Bock, 2019b, 5.

56 Vgl. Lessing, 1993 [1779].

57 Vgl. Dehn, 2019, 99-110; Goethe, Kiermeier-Debre, 2006 [1819].

58 Vgl. Fahy, Bock, 2019b, 5.

59 Fahy, Bock, 2019b, 5.

60 Vgl. Fahy, Bock, 2019b, 6; Braybrooke, 1992; Molendijk, 2011; Dehn, 2019, 112-122.

has come to symbolize something more.«[61] Es stellt trotz vieler Einschränkungen ein wesentliches Moment interreligiöser Inspiration nachfolgender Generationen dar.[62] Als erstes großes interreligiöses Ereignis in Deutschland fand 1910 in Berlin der »Weltkongress für Freies Christentum und religiösen Fortschritt« statt und nur zwei Jahre später gründete sich die »Universal Alliance. Worldwide Congress of Religions, Faiths, Fraternities and Spiritual Philosophies«. In den krisenhaften Jahren nach dem Ersten Weltkrieg und nicht zuletzt, um die Idee eines Völkerbundes moralisch zu verbessern,[63] entwickelte der protestantische Theologe Rudolf Otto den Gedanken eines »Religiösen Menschheitsbundes«, den er 1920 zum ersten Mal veröffentlichte.[64] 1924 fand in London die »Conference on Some Living Religions within the British Empire« statt. Sowohl Christ:innen als auch Juden und Jüdinnen waren von der Konferenz ausgeschlossen, da sie als nicht hinreichend exotisch galten. Gleichzeitig wurde dort Muslim:innen mit großer Reserviertheit begegnet.[65] Fast zeitgleich gründete Otto schon knapp vier Jahre zuvor die genannte interreligiöse Arbeitsgemeinschaft, um religiöse Ideen auszutauschen und die Zusammenarbeit auf ethischen Gemeinsamkeiten basierend aufzubauen.[66] Ziel war es, ein universales Gewissen zu etablieren, dessen Hauptinteresse Gerechtigkeit und darauf basierend Weltfrieden war.[67] Der Bund wurde unmittelbar nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten 1933 aufgelöst. 1928 hatte sich in den USA die »National Conference of Christians and Jews« gebildet und 1929 der »World Fellowship of Faiths« in London. Ebenfalls in London gründete Francis Younghusband 1936 den »World Congress of Faiths« (WCF, später »World Fellowship of Faith«), den es bis heute gibt, um so die Intention der Konferenzen von Chicago und London (1924) zu institutionalisieren.[68]

---

61 Braybrooke, 1992, 35.

62 Vgl. Fahy, Bock, 2019b, 6.

63 Vgl. Obergethmann, 1998, 82-83.

64 Vgl. Obergethmann, 1998, 80.

65 Vgl. Fahy, Bock, 2019b, 6.

66 Vgl. Dehn, 2019, 123-134.

67 »Und es würde ein natürlicher Appellhof werden für gedrückte Minderheiten, Schichten, Volkschaften, die hier ihren Schrei nach Recht ins Weltgewissen rufen könnten, wenn ein Völkerbund sich weigern würde, ihn anzuhören.« Otto, 1920, 135.

68 Vgl. Fahy, Bock, 2019b, 6-7.

3.2.3 Schwierige Entwicklungen nach der Schoa ab 1945

Während sich weitere – auch bilaterale und ökumenische – Initiativen bildeten, wurden sämtliche Initiativen durch den Zweiten Weltkrieg und die Schoa jäh unterbrochen.[69] »[…] as Europe lay in ruins, interfaith efforts took a back seat.«[70] Der zögerliche Neubeginn religionsübergreifender Initiativen insbesondere nach der Schoa in Deutschland geht dabei auch auf das Versagen der christlichen Kirchen und deren Beteiligung an der Schoa zurück, wie Bernd Krondorfer betont: »[…] it is also true that the silence and complicity of the Christian churches contributed to the utter abandonment of the Jewish communities during the Holocaust.«[71] Dies führte dazu, dass christliche Kirchen zögerlich begannen, theologische antijüdische Grundhaltungen in Frage zu stellen. So erklärte der ÖRK (Ökumenischer Rat der Kirchen) bei seiner Gründungsversammlung 1948 in Amsterdam Antisemitismus zur Sünde.[72] Nachdem 1948 erste lokale Gesellschaften christlich-jüdischer Zusammenarbeit (GCJZ) entstanden, wurde 1949 deren deutscher Koordinierungsrat gegründet. Mit Blick auf die Verbrechen der Schoa betont Hans Hermann Henrix, dass die Erinnerung an diese und die Verantwortung Teil des Bewusstseins des christlich-jüdischen Dialogs sein müssten und dies keineswegs eine Selbstverständlichkeit sei.[73] Die Kritik an Formen des jüdisch-christlichen Dialogs, in dem Christ:innen zu viel redeten und zu wenig zuhörten und lieber über das Judentum als mit Juden und Jüdinnen sprachen, formuliert Johann Baptist Metz deutlich: »Opfern bietet man keinen Dialog an«.[74]

Neben dem Entstehen lokaler Initiativen des jüdisch-christlichen Gesprächs markiert die Veröffentlichung »Nostra aetate«[75] (In unseren Zeiten) im Rahmen des zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) 1965 einen Meilenstein im Verhältnis

69 Vgl. Fahy, Bock, 2019b, 7.

70 Fahy, Bock, 2019b, 7.

71 Krondorfer, 2012, 302.

72 Vgl. Stegmann, Stegemann, 2013, die eine zunehmend antisemitische Haltung des ÖRK hervorheben; vgl. dazu auch Wiese, 2018.

73 Vgl. Henrix, 2005, 85.

74 Metz, 1984, 33; vgl. Aigner, 2015, Krondorfer plädiert im Blick auf den Beginn christlich-jüdischer Dialoge und der andauernden Aufgabe der Erinnerung im Hinblick auf Dialoge heute: »Reconciliation might happen, but it can never be forced. Also, reconciliation is not the same as forgiveness. It does not even require forgiveness, a fact that is often misunderstood. Reconciliation is a regaining of trust, of trusting relationships; just as relationships are always open to change, reconciliatory processes are open-ended. […] Importantly, in reconciliatory processes, one learns to empathize (although not necessarily agree with) the experiences of the other. Such empathetic identification, however temporary, is unsettling and therefore initially resisted.« Krondorfer, 2012, 312.

75 Der vollständige Text unter: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html(Zugriff 27.03.2021).

der katholischen Kirche zu jüdischen Gemeinden wie auch zu anderen Religionen. Nach der Einsetzung eines Päpstlichen Rates für Interreligiösen Dialog 1964 und der päpstlichen Kommission für religiöse Beziehungen zu den Muslimen 1974 – ähnlich wie der protestantische Weltkirchenrat bereits 1971 – entstanden im Zuge dieser Neubestimmungen zu anderen Religionen zahllose interreligiöse Initiativen. Während die Fragen von Globalisierung und Pluralisierung eine zunehmend wichtige Rolle für interreligiöses Engagement spielten, verstärkte sich zeitgleich das Engagement interreligiöser Akteur:innen, soziale und politische Themen auf die Agenden zu nehmen.[76] Seit den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts bildeten sich auch erste internationale interreligiöse Initiativen. 1970 wurde beispielsweise während eines interreligiösen Gipfeltreffens in Kyoto »Religions for Peace« als globales Netzwerk lokaler Initiativen für die Themen Armutsbekämpfung, Friedensbildung und Klimaveränderung gegründet.[77] Auch in Deutschland etablierten sich trilaterale Dialoge mit Beginn der 1970er Jahre. »Einen Anfang machten 1972 die Bendorfer Konferenzen, die bis heute fortgeführt werden.«[78] Ein erster jüdisch-christlicher-muslimischer Gesprächskreis wurde 1974 in Berlin gegründet. Mit der iranischen Revolution von 1979 und spätestens seit den 1990er Jahren erhielt Religion eine neue Relevanz in der politischen Wahrnehmung. In Iserlohn gründete sich bereits 1982 die erste »Christlich-Islamische Gesellschaft e. V.«. 1989/90 entstand die »Interreligiöse Arbeitsstelle« (INTR'A).[79] »This growing awareness of the ›return‹ of religion coincided with a period of increased interfaith activity […].«[80] Während des World Parliament of Religions, das an das 100 Jahre zuvor abgehaltene Parliament in Chicago erinnerte, erklärte Hans Küng 1993 öffentlich, was er bereits programmatisch in seinem Text »Projekt Weltethos« zugrunde gelegt hatte: »Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen. Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog«[81]. In den nachfolgenden Jahren entstanden weitere international-interreligiöse Netzwerkorganisationen u.a. im Jahr 2000 die United Religions Initiative (URI). Diese hat seitdem auch einen Beratungsstatus bei den Vereinten Nationen.[82] Die 1996 gegründete »Werkstatt der Religionen und Weltanschauungen« mit einem hohen bildungspolitischen Anspruch ist bis heute in Berlin mit jährlichen Konferenzen tätig. In Deutschland wurde 1998 der »Runde Tisch der Religionen« begonnen, bei dem sich zweimal jährlich hochrangige reli-

76 Vgl. Fahy, Bock, 2019b, 7.

77 Vgl. Fahy, Bock, 2019b, 7-8.

78 Hinterhuber, 2008, 14; vgl. Dehn, 2019, 163.

79 INTR'A, 2020 (Zugriff 27.03.2021).

80 Fahy, Bock, 2019b, 8.

81 Küng, 2003, 17; vgl. Admirand, 2016, 273.

82 Vgl. Fahy, Bock, 2019b, 8-9.

giöse und staatliche Vertreter:innen treffen, um über aktuelle Entwicklungen und die Verbesserung des Dialogs zu beraten.

3.2.4 Die Terroranschläge des 11. September 2001: Wendepunkt interreligiöser Aktivitäten

Einen entscheidenden Wendepunkt stellten die Terroranschläge des 11. September 2001 dar. In beispielloser Weise wurde deutlich, wie dringend interreligiöse Dialoge und Verständigung waren. Während interreligiöse Initiativen vorher langsam an Bedeutung gewonnen hatten, erhöhte sich u.a. als Reaktion auf die Anschläge in New York die Zahl neuer interreligiöser Initiativen weltweit in beispielloser Weise. Neu war nach dem 11. September die breite Beteiligung muslimischer Akteur:innen oder Initiator:innen in diesen Initiativen.

> »From the Iranian revolution to the 1988/89 Salman Rushdie Affair, Muslims found themselves increasingly called upon to explain, and in many cases, defend, their religion. In the wake of 9/11 and other terrorist attacks around the world, interfaith dialogue came to represent an important mode of engagement through which Muslims could take part in the global conversation about Islam and religious extremism.«[83]

Diese Entwicklung führte im Kontext interreligiöser Dialogformate auch zu einer starken Fokussierung auf Dialoge mit »dem« Islam. »These contemporary phenomena have led to a general decline of interest in the particularity of Jewish-Christian dialogue. Also, since the events of 9/11, focus has shifted to Muslim-Christian and Muslim-Jewish dialogue.«[84]

3.2.5 Entwicklungen in Berlin

Auch in Berlin bildeten sich zahlreiche Initiativen wie das »Treffen der Religionsgemeinschaften«, das 2007 zum »Zentrum für interreligiösen Dialog Berlin Moabit e. V.« wurde. Eine langjährige Forderung nach einem interreligiösen Gremium wurde in Berlin 2011 mit dem »Berliner Dialog der Religionen« umgesetzt, der

---

83 Fahy, Bock, 2019a, 9.

84 Krondorfer, 2012, 305. Vgl. Josef Schuster zum ausdrücklichen Festhalten am jüdisch-christlichen Gespräch: »Brauchen wir nicht viel dringender einen christlich-jüdisch-muslimischen Trialog? Dazu sage ich ein klares Nein. Und um nicht missverstanden zu werden: Selbstverständlich brauchen wir das Gespräch mit muslimischen Verbänden und muslimischen Persönlichkeiten. Wenn jedoch ein christlich-jüdisch-muslimischer Trialog unseren bisherigen Dialog ersetzen sollte, dann halte ich dies nicht für sinnvoll. Denn der Dialog des Christentums mit seinem älteren Bruder ist unerlässlich.« Schuster, 13.05.2018 (Zugriff 26.03.2021).

seit 2014 als »Berliner Forum der Religionen« in enger Kooperation mit Religionsgemeinschaften der Stadt und Senatsvertreter:innen zusammenarbeitet.[85] Mit dem Forum der Religionen sind ca. 60 Religionsgemeinschaften und über 80 interreligiöse Initiativen in Berlin verbunden. Während der Gedanke der Mehrreligionenhäuser in den vergangenen Jahren zunehmend an Attraktivität gewonnen hat, wird in Berlin mit dem Projekt House of One ein bislang einmaliger Sakralneubau für drei Religionen entstehen. Mit diesem und vergleichbaren Projekten zeichnet sich auch ein Wandel des Verständnisses interreligiöser Kooperationen ab. Ging es in den ersten Jahren interreligiöser Begegnungen besonders um inhaltlichen Austausch und das Herausfinden von (religiösen) Gemeinsamkeiten, zeigen architektonische Großprojekte wie das House of One in eine neue Richtung. Es geht dort zunächst um manifeste Einschreibungen interreligiöser Visionen in urbane Topografien. Die Grundlage dieser Visionen ist dabei nicht der »kleinste gemeinsame Nenner«, sondern die zum Teil divergierende Fülle der jeweiligen religiösen Tradition und des Glaubens. Diese sollen miteinander in der Differenz interagieren und sich nicht auf Gemeinsamkeiten beschränken.

> »Interfaith dialogue undoubtedly resonates strongly with concerns about religious violence and interreligious conflict, and this of course serves to explain its post-9/11 appeal. In broader historical terms, however, the interfaith movement is best understood as a concerted response to the shifting socio-political conditions of globalising modernity«.[86]

Interreligiöse Prozesse tragen dabei immer auch die Erinnerung an Ausschlüsse und Gewalt der Vergangenheit in sich sowie die Erinnerung an das unermüdliche Engagement derjenigen, die diese Prozesse erst ermöglicht haben, wie Joung Chul Lee den Begriff »interreligiös« erläutert.

> »Found in this word are the wounds from wars and terrors, the scars from ignorance and indifference, and the fights against dogmatism and the texts of the logic of the One. […] Embedded in ›interreligious‹ is the blood of the innocent who have enriched the world with difference, the voices of the dead silenced by the logic of the One, and the hopes of the honest who have confessed their sins and imperfections. […] Rather, it is a result that is rooted in the lived experiences of the violence of power and the beauty of the other.«[87]

Die hier vorgestellte und untersuchte Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte agiert in Berlin vor dem Hintergrund der schlaglichtartig vorgestellten Entwicklungen interreligiöser Interaktionen und Dialoge. Auch die Initia-

---

85 Vgl. *Berliner Forum der Religionen – Respekt – Dialog – Zusammenhalt* (Zugriff 27.03.2021).

86 Fahy, Bock, 2019a, 10.

87 Lee, 2019, 45-46.

tive zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte zeigt ein gewandeltes Verständnis interreligiöser Interaktionen, bei dem es um eine gemeinsame interreligiöse Veränderung sozialer Bedingungen geht, die als interreligiöse soziale Bewegung bezeichnet werden kann, in der es ausdrücklich um einen differenzsensiblen Ansatz geht.

4. Datenanalyse interreligiöser Kommunikation

In diesem Kapitel geht es um die Frage, welche kommunikativen Interaktionen im Rahmen der untersuchten Aushandlungsgespräche interreligiöser Aushandlungsprozesse zu beobachten sind und wie sie auf ihre Funktion und Bedeutung hin ausgewertet werden können. Dabei konnten aufgrund des mehrfachen Kodierverfahrens insgesamt fünf zentrale Kategorien entwickelt werden. Während die erste Kategorie der Rahmenbedingungen im Kapitel 2 bearbeitet wurde, geht es nun um die spezifischen kommunikativen Interaktionen der Beteiligten in den Bereichen »relationale Kommunikation« (unterteilt in die Unterkategorien »Lachen« und »Alltagskommunikation/Geselligkeit«), die Balance zwischen interpersonaler und Intergruppen-Kommunikation, die Kommunikation religiöser Inhalte und schließlich die Entwicklung eines Trägerkonzeptes zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte.

4.1 Kommunikative Interaktionen, die auf Beziehung ausgerichtet sind

Es geht zunächst um die Frage, welche interpersonalen, kommunikativen Interaktionen im Rahmen der untersuchten interreligiösen Aushandlungsprozesse zu beobachten sind und wie sie auf ihre Funktion und Bedeutung hin ausgewertet werden können. Aufgrund des mehrfachen Kodierverfahrens zeigen sich für den Bereich der beziehungsorientierten Interaktionen zwei wesentliche Unterkategorien: Im ersten Teil dieses Kapitels geht es um das »Lachen«, das die untersuchten Aushandlungen im gesamten Verlauf begleitete. Die spezifischen Funktionen des Lachens als nicht-verbale Kommunikation werde ich dabei ebenso beleuchten wie den transzendenten, widerständigen Aspekt des Lachens (vgl. Kapitel 4.1.1). Im zweiten Teil dieses Kapitels wird die Wahrnehmung dessen erörtert, was ich als Alltagskommunikation und Geselligkeit beschreibe, also solche kommunikativen Sequenzen, die sich auf den Austausch nicht-sachbezogener Themen ausrichten und spezifische Aspekte der Beziehungsherstellung und Generierung eines interreligiösen Alltags aufweisen. Darüber hinaus scheint gerade die kommunikative Form

(interreligiöser) Geselligkeit geeignet, Zwischenräume zu eröffnen, die grundlegend für die Entwicklung gemeinsamer Visionen sind (vgl. Kapitel 4.1.2).

4.1.1 Lachen als kommunikative Interaktion im Kontext der interreligiösen Aushandlungsprozesse

Im folgenden Kapitel wird »Lachen« im Kontext der hier untersuchten interreligiösen Aushandlungsprozesse betrachtet. Phillip Glenn weist auf wichtige Funktionen mindestens in Momenten des geteilten Lachens hin und erläutert dies am Gruppenbewusstsein und der physischen Verbindung der Lachenden. Lachen könne dies bewusst hervorrufen, unterstütze gemeinsame Werte und mildere interne Konflikte ab.[1] Als Insider Researcher und Beteiligte an den hier untersuchten kommunikativen Interaktionen habe ich die Häufigkeit und Intensität des Lachens im Rahmen dieser Gespräche als eine kontinuierliche Interaktion wahrgenommen, die sämtliche Gespräche begleitet hat. Darum wurden diese Sequenzen – soweit hörbar – in den Transkripten grundsätzlich markiert und soweit möglich die Anzahl der Beteiligten erfasst. Lachen soll nicht ausschließlich theoretisch beschrieben werden, sondern auch hörbar sein, deshalb setze ich an einigen Stellen QR-Codes zur akustischen Illustration ein. Somit können diese spezifischen Lachsequenzen als kurze Hör-Ausschnitte aus den untersuchten interreligiösen Aushandlungsprozessen abgerufen werden.[2] Die Markierungen des Lachens in den Transkripten wurden ab der ersten Kodierphase mit insgesamt 22 Subcodes erfasst. Einschränkend muss hinzugefügt werden, dass es sich dabei ausschließlich um solches Lachen handelt, das phonetisch unterlegt, also vokalisiert wurde und damit hörbar ist. Auf diese Weise ergeben sich in den Daten 343 kodierte Segmente. Das Lachen wird von den Beteiligten nur einmal reflektiert. Dies geschieht im ersten aufgenommenen Gespräch.

> **Salima:** »Haste das Teil denn schon mal ausprobiert, woanders?«
>
> **Stefanie:** »Ja, ja, hab ich …«
>
> **Rosa:** »Wir sind technologisch upgegradet, weil wir zu viel lachen ……«[3]

Gemeinsames Lachen ist zwar kontinuierlich präsent, wird aber nur in dieser Sequenz von den Beteiligten aufgegriffen und ansonsten von ihnen nicht weiter thematisiert. In der vorangegangenen Sitzung hatten Britta, Salima und Rosa nach

1 Vgl. Glenn, 2003, 30.

2 Zu diesem Verfahren wurden die Beteiligten ausdrücklich um ihre Zustimmung gebeten. Die Sequenzen sind auf einem YouTube-Kanal hinterlegt und nur über die QR-Codes abrufbar.

3 1. Treffen 10.11.2015.

einer Probeaufnahme mit der Aufnahmefunktion eines Mobilfunkgerätes die Erlaubnis erteilt, dass die Gespräche mit einem speziellen, digitalen Aufnahmegerät aufgenommen werden. Das Auftauchen eines neuen – offensichtlich technisch besseren – Aufnahmegeräts wird von Rosa scherzhaft auf die Tatsache bezogen, dass die hohe Quantität des Lachens ein technisches Aufnahme-»Upgrade« notwendig gemacht habe. Während die Beteiligten dies zunächst nicht mit einem Lachen beantworten, bleibt das Gerät Anlass für weitere Überlegungen, die schließlich in einem gemeinsamen, bewusst langgezogenen Lachen enden:

Rosa: »Aber Kaffee kochen kannste damit nicht?«

Stefanie: »mmh.«

Rosa: »Protokoll schreiben?«

Salima: »Aber das sieht fast so aus, als ob man den zum Rasieren nehmen könnte, oder?«

[Mehrstimmiges Lachen]

Stefanie: »Das ist ein Rasierer! Ich leg den nur so hin, um zu gucken, was passiert!«

[Mehrstimmiges, lautes Lachen – ausgiebig]

Britta: »Sehr schön!«[4]

Hier wird deutlich, dass das Interesse an der humorvollen Fortführung des Gesprächs größer ist als eine mögliche praktische Nutzung des Geräts für die Initiative. Die (ironische) Anfrage von Rosa, ob das Gerät Protokoll schreiben könne, hätte ein Anlass gewesen sein können, um über die Frage zu sprechen, wer bei diesem Treffen das Protokoll übernimmt, zumal die Beteiligten hier noch nicht lachen. Initiiert wird das Lachen durch Britta mit dem ironisch-spielerischen Hinweis, dass das Aufnahmegerät wie ein »Rasierapparat« aussehe. Diese Extension des Lachens[5] wird von allen Beteiligten mit Lachen beantwortet. Stefanie, selbst lachend,

4 1. Treffen 10.11.2015. Diese Sequenz ereignete sich unmittelbar am Anfang des ersten aufgenommenen Gesprächs. Bereits hier bestand die Übereinstimmung, dass in dieser Initiative viel gelacht werde, und die (vertrauensvolle) Bereitschaft, sich auf gemeinsames ausgiebiges Lachen einzulassen.

5 Vgl. Glenn, 2003, 4.

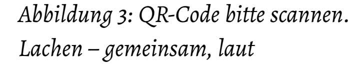


Abbildung 3: QR-Code bitte scannen.
Lachen – gemeinsam, laut



nimmt das sprachliche Angebot zum Lachen auf[6] und führt mit ihrer Antwort alle Beteiligten in ein lang anhaltendes Lachen. Die Sequenz wird dann mit diesem Lachen beendet. Britta markiert das Abklingen des Lachens auch sprachlich als »sehr schön«.

In dieser Sequenz sind der hohe Beziehungsanteil, der sich im Lachen ausdrückt, und die Reflexion über das eigene Lachen der Beteiligten deutlich zu erkennen. Hieran lässt sich wahrnehmen, welche Funktionen das Lachen im Rahmen der Gesprächsverläufe haben kann.[7]

Verschiedene Formen des »Lachens«

In der u.g. Codematrix sind die verwendeten Subcodes sowie deren Verteilung im Verlauf der Aushandlungsprozesse dargestellt. Die Größe der Punkte signalisiert die Häufigkeit der verschiedenen Formen des Lachens. Dabei sind einige Schwierigkeiten beim Kodieren von Lachen nicht zu vermeiden: Die Zuordnung in Subcodes folgt jeweils einer interpretativen Entscheidung, da das Lachen als nicht artikulierte Lautäußerung zunächst keine Auskunft über den inhaltlichen Bezug oder die kommunikative Funktionalität gibt. Dabei wurde die Intensität der Intonation erfasst (lautes Lachen), die Charakterisierung des Lachens vorgenommen (ironisch-freundliches Lachen) oder die Intention (Lachen zur Konfliktabwendung) beschrieben. Die Entscheidung zur Zuordnung der Subcodes erfolgte aufgrund des

6 »By laughing while still speaking, current speaker can cue recipient even before the utterance reaches completion that it is laughable.« Glenn, 2003, 55.

7 Vgl. Glenn, 2003, 2.

Abbildung 4: Übersicht des Vorkommens des Codes »Lachen« und seiner Subcodes (Codematrix) aus MAXQDA

Code/Treffen	15c	15b	15a	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
anerkennend																	
„ich darf das ja“																	
laut, fröhlich																	
liebevoll																	
aggressiv																	
Konfliktabwehr																	
interreligiös																	
resigniert																	
zur Zustimmung																	
albern																	
stolz																	
einzeln																	
wissend																	
erleichtert																	
solidarisch																	
hämisch																	
Ironisch																	
Reflexion über L.																	
leise																	

primär erkennbaren oder aus dem Kontext erschlossenen Charakters der jeweiligen Lachsequenzen.[8] Damit folge ich der Maxime von Barbara Merziger: »Es liegt aber durchgehend eine Polyfunktionalität vor. Lachen kann in jeder spezifischen Situation mehrere Funktionen erfüllen und entsprechend eingesetzt werden.«[9] Im Blick auf die Codematrix ist interessant, dass Anteile des Lachens sich in sämtlichen Aushandlungsgesprächen finden. Es gibt kein Gespräch, das nicht von verschiedenen Formen des Lachens begleitet wird.

Einigkeit herrscht in weiten Teilen der Forschung darüber, dass es neben dem Lachen als gemeinsamer, kooperativ-fröhlicher Form gemeinsamer Interaktion[10] mit diversen intentionalen Funktionen gleichzeitig ausschließende, feindselige und abwertende Formen des Lachens gibt.[11] Diese Formen des »Auslachens« finden innerhalb der hier untersuchten Aushandlungsgespräche sehr untergeordnet

8 Dieser Prozess konnte durch die Forschungsperspektive »Insider Researcher« unterstützt werden; vgl. Kapitel 1.

9 Merziger, 2005, 199. Ich zitiere im Folgenden aus der Dissertationsschrift von Merziger, wie sie von der Freien Universität Berlin online veröffentlicht wurde. Der Text wurde zunächst 2007 unter dem Autorinnennamen Laura Mérrit (Künstlerinnenname der Autorin) veröffentlicht, eine weitere Veröffentlichung unter dem Namen der Autorin scheint es zwar seit 2012 zu geben, aber die ISBN-Nummer scheint nicht korrekt zu sein. Da aufgrund der geschlossenen Bibliotheken kein physisches Exemplar zu erhalten war, beziehe ich mich bei den Seitenangaben auf die online https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/1873 (Zugriff 05.03.2021) erschienene Veröffentlichung der Freien Universität Berlin.

10 Das Lachen einzelner Individuen wiederum folgt einer anderen Systematik und kann daher an dieser Stelle außen vor gelassen werden; vgl. Tissot, 2009, 61-72.

11 Vgl. z.B. Glenn, 2003, 1 und 19-20; Berger, P., 2014, 48-50; Kuschel, 2011, 8; zur Kritik an diesem »normativen Dualismus«, vgl. Lühl, 2019, 3.

in Form kurzer »hämischer« Sequenzen statt, die sich, wenn sie auftreten, z.B. gegen Personen des öffentlichen Lebens richten. Dabei haben sie eine primär einschließende, also »wir-stiftende« Funktion der Beteiligten untereinander.[12] Dass es kaum Formen des »Auslachens« oder anderer feindseliger Formen des Lachens[13] gibt, kann in den hier vorliegenden Aushandlungsgesprächen damit begründet werden, dass es sich zunächst um einen arbeitsbezogenen interreligiösen Kontext handelt, dessen Umgang miteinander besonders von »Höflichkeit« und »Respekt« geprägt ist.[14] Das häufige Lachen, so wie die Modulationen und die Verlängerungen des Lachens[15] erscheinen hier wesentlich für den Aufbau von Beziehungs- und Gesprächsstrukturierung. Die Funktion als (überlegene) Statusmarkierung durch Formen des Auslachens spielt in diesen Aushandlungen weitestgehend keine Rolle. Das unterstützt und bestätigt eine in der Wissenschaft bereits bekannte These: »Lachen zur Herstellung einer solidarischen Beziehung spielt eine weitere wichtige Rolle unter den Frauen […]. Es wirkt distanz- und statusabbauend. Gemeinsames Lachen markiert zudem eine Intimität der Beziehung.«[16] Das Zitat weist darauf hin, dass der Genderfrage in Bezug auf Lachen eine zunehmend große Aufmerksamkeit geschenkt wird.[17] Um dabei der Tatsache Rechnung zu tragen, dass an den interreligiösen Aushandlungsprozessen ausschließlich Frauen teilnehmen, werde ich im Folgenden besonders auf die Untersuchung von Merziger »Das Lachen von Frauen« eingehen.[18]

4.1.1.1 Funktionen von Lachen in kommunikativen Interaktionen

»It has, for participants, the status of an official conversational activity«[19], betonen Gail Jefferson, Harvey Sacks und Emanuel Schegloff, und es hat darüber hinaus sehr viele und differenzierte Funktionen im Kommunikationsverlauf.[20] Nahezu alle Funktionen des Lachens, die Merziger in ihrer Studie aufzählt, spielen in den hier vorgestellten Aushandlungen eine Rolle.[21] Die vorliegenden Aushandlungs-

12 Vgl. Glenn, 2003, 53; Merziger, 2005, 254-258.

13 Vgl. Lühl, 2019, 58-71.

14 Vgl. Dehn, 2006, Abs. 4.

15 Vgl. Glenn, 2003, 73.

16 Merziger, 2005, 257.

17 Vgl. Vgl. Glenn, 2003, 6; 153-161.

18 Vgl. Merziger, 2005.

19 Jefferson, Sacks, Schegloff, 1987, 156.

20 Vgl. Merziger, 2005, 199-258; Glenn, 2003, 53-121; Berger, P., 2014, 42-60; 190-200; Coates, 2007, 46-47.

21 Die folgende Aufzählung stellt dabei eine Übersicht der mannigfaltigen und häufig polyphonen Funktion von Lachen dar. Da es hier nicht um eine Studie singulär zum Lachen geht, können nicht alle Funktionen separat nachgewiesen werden. Es gibt insbesondere zum Lachen im interreligiösen Kontext Forschungsbedarf.

prozesse zeichnen sich dadurch aus, dass an ihnen nur Frauen beteiligt sind und dass die Interaktionen kontinuierlich bzw. wiederkehrend von Lachen begleitet, gegliedert, gesteuert und interpretiert werden. Beim Lachen handelt es sich um einen nonverbalen, kommunikativen Sprechakt. Als körperlicher Ausdruck kann es von leisen Lautäußerungen[22] (einzelnen Lachpartikeln) bis zur Einbeziehung des gesamten Körpers gehen. Das Gehirn wird bei anhaltendem Lachen überdurchschnittlich mit Sauerstoff versorgt, der Blutdruck sinkt, das Herz schlägt schneller, Endomorphine (Aktivierung des Belohnungssystems) werden ausgestoßen, der Körper insgesamt entspannt sich, während gleichzeitig 80 Muskeln beteiligt sind und das Immunsystem deutlich gesteigert wird. Die körperliche Leistung von einer Minute Lachen entspricht etwa zehn Minuten Jogging. Blickkontakt ist in bestimmten Phasen des Lachens nicht mehr möglich, dennoch stellt sich ein Gefühl besonders erlebter Gemeinschaft ein.[23] Während Lachen einerseits als unkontrollierbar und in vielen Fällen als auf andere affizierend gilt und nicht selten den gesamten Körper einbezieht,[24] kann es gleichzeitig »ein äußerst kontrolliertes Mittel der Aufmerksamkeitslenkung«[25] sein, also eine »kontrollierte Spontanität«.[26] Lachen kann, muss aber nicht im Zusammenhang mit Humor[27] auftreten.[28] Un-

---

22 Das Lächeln wird hier nicht berücksichtigt, da zum einen keine Videoaufnahmen gemacht werden konnten, zum anderen, und das ist sogar noch wichtiger, weil umstritten ist, ob Lächeln funktional und emotional dem Spektrum Lachen tatsächlich zuzuordnen ist oder anderen Bedingungen unterliegt; vgl. Glenn, 2003, 67; Berger, P., 2014, 42.

23 Zur detaillierten Beschreibung physiologischer Vorgänge beim Lachen; vgl. Lühl, 2019, 28-31: »Heftiges Lachen ist meist an nonverbale Verhaltenskomponenten gekoppelt, an Stampfen oder Springen, abrupte Bewegungen des Kopfes, das Schließen der Augen und Tränenfluss, Klatschen und wildes Gestikulieren.« Lühl, 2019, 31.

24 Dies gilt sogar ohne inhaltliche Beteiligung bei aufgenommenem Lachen, das Teilnehmenden in Studien vorgespielt wurde; vgl. McGettigan, 2014.

25 Vgl. Merziger, 2005, 231.

26 Mulkay, 1988, 95; vgl. Lühl, 2019, 17-18.

27 In dieser Untersuchung kann dem komplexen Thema des »jüdischen Humors« ebenfalls nicht nachgegangen werden, weil der Fokus auf der kommunikativen Interaktion des Lachens liegt. Vgl. zu Humor im jüdischen Kulturkreis, Schwara, 03/2011. Beim 6. Treffen 31.10.2017 bezieht sich Rosa auf die Pointe eines bekannten jüdischen Witzes »*Wir nennen den Schinken Fisch, Salima, das ist für uns…*«, um über eine muslimisch konforme Zinspraxis zu sprechen. Dieser Hinweis wird aber im weiteren Verlauf des Gesprächs nicht aufgenommen und generiert kein Lachen.

28 Hier ist eine gewisse analytische Unschärfe festzustellen: Während insbesondere im Bereich der Kommunikationswissenschaften und Linguistik – hier besonders in der Konversationsanalyse – eine sehr klare Abgrenzung des Lachens von Humor, Komik und Witz vorgenommen wird, (»Lachen ist zudem in den wenigsten Fällen Zeichen von Heiterkeit oder Amüsement«, Merziger 2005, 267) wird sowohl diese inhaltliche als auch sprachliche Trennung z.B. in der Soziologie bei Vela-McConnell, in der Religionssoziologie bei Berger gar nicht vorgenommen; vgl. Berger, P., 2014, 3-14; vgl. Vela-McConnell, 2011, 129-166. In dieser Studie

tersuchungen zur Funktion des Lachens im Rahmen natürlicher Gespräche liegen vor, aber zur Funktion des Lachens in natürlichen Gesprächen im interreligiösen Kontext gibt es bislang keinerlei wissenschaftliche Untersuchungen.[29] Dieser Befund ist umso erstaunlicher, als mir aus meiner Praxiserfahrung Menschen, die in interreligiösen Formaten aktiv sind, fast unisono berichten, dass sie in diesem Kontext mehr als in vielen anderen gelacht hätten. Es kann hier nicht geklärt werden, ob es sich um einen relevanten statistischen Befund handelt oder ob beispielsweise diejenigen, die vom Lachen berichten, über diese Tatsache selbst so erstaunt waren, dass sie es als besonders bemerkenswert hervorhoben und darum ggf. quantitativ überschätzen. Es scheint lohnend, diesem Phänomen weitere wissenschaftliche Aufmerksamkeit zu schenken. Wie oben gezeigt wurde, hat Lachen dabei grundsätzlich auch eine strukturierende Funktion in den Gesprächen, es leitet Sprecher:innenwechsel ein, es beendet thematische Einheiten. Es hat die Funktion, Reparaturen des Gesagten vorzunehmen, es gibt Lachsequenzen einzelner Sprecher:innen im Rahmen ausführlich dargestellter Problemerzählungen mit der Funktion, für die Beteiligten Entlastung zu verschaffen.[30] Insbesondere in der Konfliktabwehr findet Lachen auch hier seine entlastende Funktion.[31] Dabei liegt der Befund insgesamt im Rahmen dessen, was in kommunikationswissenschaftlichen Studien über die Funktionen von Lachen in Gesprächen herausgefunden wurde.[32] Auch in den hier untersuchten Gesprächen wird Lachen zur Konfliktabmilderung genutzt.

> **Salima:** »Da werde ich ihr nachher [unverständlich] vielleicht ein bisschen beruhigter sein.«
>
> **Britta:** »Ja, ich glaub wirklich, mir geht es auch so …«
>
> **Salima:** »Ja, weil…«

---

fokussiere ich aufgrund meines kommunikationswissenschaftlichen Interesses auf das Lachen, halte aber andererseits eine vollkommene Trennung von Humor und Lachen im Blick auf das Gesamtbild kommunikativer Interaktion für nicht sinnvoll. Dem kann in dieser Studie nicht hinreichend nachgegangen werden; vgl. Lühl, 2019, 6-16. Im 5. Kapitel beziehe ich mich auf Vela-McConnell zu grenzüberschreitenden Freundschaften. Bei der Frage, wie diese Freundschaften etabliert werden, misst er Humor eine große kommunikative Rolle bei und erörtert das Problem von unangemessenem Humor. Die Differenzierung zwischen Humor und Lachen wäre dort z.B. hilfreich gewesen; vgl. Vela-McConnell, 2011, 129-165.

29 Vgl. Merziger, 2005; Glenn, 2003; Jefferson, 1994.

30 Zum Lachen in »Trouble-Telling«; vgl. Jefferson, 1994, 351; 367.

31 Vgl. Merziger, 2005, 268.

32 Vgl. Glenn, 2003, 162-171; Merziger, 2005, 199-258; Jefferson, Sacks, Schegloff, 1987.

Abbildung 5: QR-Codebitte scannen.
Lachen zur Konfliktabwehr.



Stefanie: »Vielleicht müssen wir auch sagen, was jetzt Gelder Akquise angeht, von uns entscheiden wir, da ist ’ne vielversprechende Spur, Person X verfolgt die und nur die, also du hast den Kontakt zu Bosch, du verfolgst Bosch-Stiftung, total stoisch, du hast, weiß ich nicht, den Kontakt Zentralrat, total stoisch, ich hab den Kontakt ›Andere Zeiten‹, und dann mach ich aber nur, weil, wenn ich höre, dann könnt ich aber noch da und ich bin gern eine, die fliegt von Blume zu Blume, das nutzt aber niemandem was.«

Rosa: »Bienchen.«

Stefanie: »Ja, genau.« [Lachen]

Salima: »In der S. [Zeitung] kommt die Biene drin vor, das sag ich euch jetzt schon.«

Stefanie: Das befürchte ich auch, das ist so hübsch anschaulich.« [Lachen]

Britta: »Absolut sicher. … So, ich nehm auch noch was mit.«[33]

Diese Sequenz findet sich am Ende des 14. Treffens kurz nach einem Konflikt über die Frage, welche Schritte zur Umsetzung des Bauvorhabens gegangen werden müssen und welche/r Institution/Verein welchen finanziellen Beitrag leisten kann.

33 14. Aufnahme 15.12.2017.

Die Lösung des Konflikts wurde vorläufig so vereinbart, sich in der Zukunft auf klarere Absprachen verlassen zu können, dennoch verlief das Gespräch angespannt. Auf die Verabredung nimmt Stefanie in ihrem Beitrag zum Kontakt der Beteiligten mit möglichen Fördermittelgebern Bezug. Im Rahmen dieses sachlichen Beitrags fügt sie jedoch ironisch für sich selbst das Bild ein, sie »fliege von Blume zu Blume«. Der Bezug, den sie damit zum ersten Teil des Treffens herstellt, bei dem eine Journalistin anwesend war, wird von Rosa sofort aufgenommen und mit dem Stichwort »Bienchen« ironisch lachend weitergeführt. Stefanie bestätigt (»Ja, genau«), dass Rosa und sie denselben Bezug herstellen. Auch Salima und Britta nehmen das Angebot der ironisch-neckenden Bezugnahme auf das Anfangsgespräch ihrerseits auf, indem alle vier gemeinsam laut lachen. Salima bestärkt den Verlauf mit dem konkreten Hinweis auf die Zeitung, was von Stefanie weitergeführt und von allen mit erneutem Lachen beantwortet wird. Auch Britta bestätigt dies ihrerseits und beschließt die Sequenz (»so nehm ich auch noch was mit«). Nachdem im Vorfeld dieses Auszuges verschiedene Konflikte aufgetreten waren, wurde hier das Lachen durch Stefanies Beitrag einladend initiiert. Den Hinweis auf den ersten Teil des Gesprächs unternimmt sie andeutungsweise und erhofft, dass die Beteiligten den Bezug verstehen. Indem Rosa das Angebot aufnimmt, kann sich die vorherige Spannung der Konflikte im gemeinsamen Lachen entladen.[34] Alle vier Beteiligten tragen zu dieser Sequenz und deren erfolgreichem Verlauf bei, indem sie sich am Lachen beteiligen. So kann Britta aufgrund des Verlaufs darauf hinweisen, dass sie im Einleitungsteil des Gesprächs nicht zu ihrem Recht gekommen ist (»so nehme ich auch noch was mit«), ohne damit die wieder erreichte Gemeinschaft und Übereinstimmung zu gefährden.

> »Lachen wird also mehrheitlich als Verstärker und als Klärungshilfe im Sinne der Sprechenden eingesetzt […], die auch bei der Konfliktbewältigung in eben dieser Absicht zum Tragen kommt. Als Gliederungspartikel wirkt das Lachen strukturierend und verständnisklärend, als Beziehungszeichen vermittelnd.«[35]

Die Regelmäßigkeit, mit der das Lachen erscheint, betont auch Merziger. »Lachen am Anfang und am Ende einer Begegnung ist ein Ritual«[36], wobei in den hier dokumentierten Aushandlungsprozessen in den Anfangsphasen sehr viel und am Ende weniger gelacht wird. Dennoch erscheint der Begriff des Rituals angemessen. Wie im gesamten Verlauf der Studie noch gezeigt werden wird, ist ein großer Bereich der kommunikativen Interaktionen darauf ausgerichtet, Beziehungen unter den Beteiligten (»Beziehungsgewebe«) herzustellen.

34 In den konkreten Aussagen der Beteiligten erschließt sich vom Inhalt allein her nicht, warum das Lachen hier so ausgeprägt stattfindet.

35 Merziger, 2005, 268.

36 Merziger, 2005, 247.

> »Durch gemeinsames Lachen wird ein Gruppengefühl hergestellt, das auf einer gemeinsamen Situationsdefinition und einem gemeinsamen Gefühl basiert. Ein vermeintlich oder reell geteiltes Wissen bringt die Teilnehmenden in einer Situation zusammen, Gemeinsamkeiten stellen Nähe und Verbundenheit her und schützen nach außen.«[37]

Diese so hergestellte Verbundenheit ist in der Lage, ein soziales Gleichgewicht zu etablieren, das im Kontext der verhandelten Ungleichheitsbeziehungen auf der Ebene der beteiligten Institutionen und Vereine wesentlich dazu dient, »das homöostatische Gleichgewicht der Lachenden selbst«[38] zu betonen und aufrechtzuerhalten. Aus den Verhandlungen um begrenzte, noch dazu unterschiedlich verteilte Ressourcen, die im Verlauf der Gespräche geführt werden, zeichnen sich strukturell und situativ bedingte Konflikte ab. Auch diese werden mit langen Lachphasen abgemildert. Lachen kann »Kommunikations- wie Beziehungsstörungen vorbeugen, indem es eine positive Verstehensanweisung gibt.«[39] Selbst Kritik kann so leichter angebracht werden,[40] weil Lachen nicht nur beruhigend und entschuldigend genutzt wird, sondern die emotionale Verbindung stabilisiert.[41] Als subversives Phänomen kann Lachen die Funktion haben, eine solidarische Gegenwelt insbesondere in solchen Bereichen zu etablieren, in denen eine ausgemachte Gemeinsamkeit struktureller Ungleichheiten besteht, was sich in den konversationsartigen biografischen Erzählungen über die Erfahrungen als Frauen in einer leitenden Gemeindefunktion[42] zeigt. Neben der entlastenden Funktion im Rahmen von »Trouble-Telling«[43], zu der Lachen eingesetzt wird, passiert darin auch eine Solidaritätsleistung der Beteiligten.[44]

> »Makri-Tsilipakou bezeichnet dieses Verhalten als ›pro-agreement-ethos‹ von Frauen, das auf die Zugehörigkeit zu einer nicht dominanten Subkultur und der negativen gesellschaftlichen Bewertung von starken Gefühlsausdrücken der Frauen zurückzuführen sei. In den Gesprächen manifestierte sich das verbindende Lachen in protektiver Image- und Beziehungsarbeit, besonders aber in aktiver Hörerinnenarbeit und gemeinsamen [sic!] Lachen.«[45]

---

37 Merziger 2005, 254.

38 Merziger 2005, 271.

39 Merziger 2005, 247.

40 Vgl. 8. Treffen 09.03.2017; 13. Treffen 28.11.2017. »Das erlaubt manches zu sagen, was in anderer Form nicht so möglich wäre. In gefestigten Beziehungen kommt es zu ›spielerischen Verletzungen‹, dennoch ist auch dieses Lachen riskant und bedrohlich.« Merziger 2005, 238.

41 Vgl. Merziger, 2005, 247.

42 Vgl. Kapitel 4.2 und 4.4.

43 Vgl. Jefferson, 2015, 165-193; Berger, P., 2014, 195 und 249-250.

44 Vgl. Coates, 2007, 29.

45 Merziger, 2005, 269.

Diese Form der Beziehungsarbeit und Gesprächsstrukturierung, die auch in der Lage ist, ein erhöhtes Gefühl von Souveränität zu markieren, spielt eine wesentliche Rolle im Rahmen der untersuchten Aushandlungen. Ausweglos erscheinende Situationen können so abgemildert und entspannt werden (Lachen bei der Nachricht über ein Verkehrswertgutachten, das die finanziellen Möglichkeiten der Initiative übersteigt; 10. Treffen 30.08.2017). Konflikte können deeskaliert oder zur Entspannung gebracht (14. Treffen, s.o.), Statusunterschiede homogenisiert werden (auch Unterschiede im religiösen Bereich, 1. Treffen 10.11.2015), Erfahrungen von Sexismus solidarisiert und geteilt und schließlich ein zunehmend festes, geschlossenes Beziehungsgewebe entwickelt werden. Das zeigt sich z.B. in der folgenden Sequenz, in der die Beteiligten von ihren Erfahrungen berichten, als Frau eine leitende Funktion in ihren Gemeinden innezuhaben.

> **Salima:** »Aber ich glaub, das ist schon wegen Frau auch. Bei der Föderation haben sie mich vor einem Jahr gefragt, war ja schon revolutionär: ›Willste dich nicht in den Vorstand wählen lassen?‹ Das erste Mal überhaupt, dass da ’ne Frau mit drin gewesen wäre. Aber was wäre mein Posten gewesen?«
>
> **Stefanie:** »Protokollantin?«
>
> **Salima:** »Nein, Frauenbeauftragte.« [Lachen]
>
> **Salima:** »Hab ich natürlich dankend abgelehnt. Für den Verein war das schon revolutionär, aber sorry.«
>
> **Rosa:** »Aber wenn man einen Schritt weiter ist, braucht man immer noch ein Genderbingo.[46]« [Lachen]
>
> **Rosa:** »Ich find das auf einer Seite so befreiend, einfach zu sagen … Wir waren vorgestern in der ›Zauberflöte‹. Meine Güte ist das frauenfeindlich. Und ich sitzt da mit meiner kleinen Tochter, Zauberflötchen. Hm, und denk mir so: ›Thematisier ich’s jetzt später mit ihr oder nicht?‹«
>
> **Stefanie** (ironisch): »Aber das Kleid von ihr war so hübsch …«
>
> **Rosa:** »Ja …« [Lachen][47]

---

46 »Genderbingo« ist ein Begriff, der in den Gesprächen immer wieder auftaucht. Das erste Mal wird er von Rosa benutzt, um die Ansammlung von Begriffen zu beschreiben, die im Rahmen von Grußworten und Ansprachen den Beitrag von Frau verschweigen, abwertend oder sexistisch ausgerichtet seien; vgl. 1. Treffen 10.11.2015.

47 1. Treffen, 10.11.2016.

Gemeinsamkeiten werden in diesem Ausschnitt mit geteiltem Lachen hergestellt. Dieses beinhaltet Wiedererkennen der eigenen Erfahrungen als Frauen in religiösen Gemeinschaften einerseits, bedient sich aber andererseits sowohl einer kommunikativen Widerstandsstrategie (»Genderbingo«) als auch der Möglichkeit, die eigene Erfahrung auf eine nächste Generation zu übertragen. Das gemeinsame Lachen erzeugt für jeden dieser drei Abschnitte Solidarität und Widerständigkeit. »Wenn Frauen häufiges Lachen einsetzen, erklärt sich das aus der Polyfunktionalität und der herausragenden starken Diskursstrukturierung bei gleichzeitiger wesentlicher Beziehungsgestaltung.«[48]

4.1.1.2 Spezialfall »interreligiöses Lachen«

Als »interreligiöses Lachen«[49] wurde solches Lachen kodiert, das im Kontext der differierenden Aussagen zu den Religionen Anlass zu lachen gab. In diesen Sequenzen tauchen auch ironische Zusammenhänge auf. So waren zum Beispiel die jüdische und die muslimische Teilnehmerin (Rosa und Salima) zum offiziellen kirchlichen Empfang der Feierlichkeiten zum 500. Reformationsjubiläum am 31.10.2016 eingeladen, die beiden evangelischen Beteiligten hingegen nicht.

> **Rosa:** »Wir feiern jetzt die Reformation.«
>
> **Britta:** »Dann geht mal zu unserem Fest und grüßt schön.« Lacht[50]

Der ironische Unterton, der auch eine Kränkung darüber enthält, dass Britta und Stefanie nicht eingeladen sind, obwohl es »unser« Fest sei, wird durch das Lachen abgemildert und gleichzeitig werden mit dem Lachen auch vorangegangene Gesprächssequenzen erinnert, in denen die Feier der Reformation im Hinblick auf eine interreligiöse Perspektive von Stefanie und Britta kritisch gesehen wurde. So schwingt in der Ironie von »unser Fest«, die das Lachen illustriert, auch die Bezugnahme auf Rosas Sequenz und die ebenfalls dort genutzte Ironie durch den Gebrauch des Personalpronomens »wir« und durch die Zuspitzung »feiern die Reformation« mit. Jennifer Coates beschreibt dabei den Unterschied von Witzen zu kontextgebundenem Lachen. »Unlike a joke, which can be understood away from the context in which it was performed, spontaneous conversational humor relies on shared knowledge and in-group norms, which can make it opaque to outsiders.«[51]

48 Merziger, 2005, 267-270.

49 Ich verwende den Begriff »interreligiöses Lachen«, weil es sich in einem interreligiösen Kontext vollzieht und auch nur aufgrund dieses Kontextes möglich ist. Es geht um Wortspiele religiöser Prägungen, die erst durch den interreligiösen Zusammenhang Lachen überhaupt hervorrufen.

50 6. Treffen 31.10.2016. Die Sequenz nimmt Bezug auf das 5. Treffen 22.09.2016.

51 Coates, 2007, 31.

Durch die Ironie wird ein sog. Playframe eröffnet, der signalisiert, dass kommunikativ ein spielerischer Modus eingenommen wird,[52] der Wortspiele und -witze erlaubt. Ein Playframe besteht aus kommunikativen Signalen, die den Beteiligten zeigen, dass das Nachfolgende spielerisch und oft humorvoll zu verstehen sei. Ein Playframe bedarf der gemeinsamen Kollaboration der Gesprächsbeteiligten, weil von allen verstanden werden muss, dass es sich um eine spielerische Sequenz handelt. »Because conversational humor is a joint activity, involving all participants at talk, many commentators see its chief function as being the creation and maintenance of solidarity.«[53] Gerade dieser Playframe erfordert eine hohe Koordination und ist nur unter Personen möglich, die aufeinander eingespielt sind.[54] Die Koordination des Spiels geht in der folgenden Aushandlungssequenz bis in die Grenzregionen, in denen sich die jeweiligen Religionen begegnen, und werden spielerisch ausgehandelt.

Abbildung 6: QR-Code bitte scannen.
Lachen – interreligiös.



Rosa: »Aber wenn, nee warte mal, stopp mal … zwei Schritte zurück: Wow. Echt, das find ich so 'nen Quantensprung, ich umarm dich jetzt erstmal über den Tisch, und eigentlich müssten wir jetzt den Champagner aus der Dings ziehen …«

Britta: »Den ohne Alkohol.« [Lachen]

Rosa: »Den auch, warum bitte den ohne Alkohol? Ach so.« [Lachen]

52 Vgl. Glenn, 2003, 5.
53 Coates, 2007, 32.
54 Vgl. Coates, 2007, 32.

Stefanie: »Und dazu gibt's Schweineschnitzel.« [Lachen]

Rosa: »Entschuldige, es ist Jahresende, ich entschuldige mich vielmals. Der Alkoholfreie ist auch nicht wirklich alkoholfrei, was nehmen wir denn dann?«

Britta: »Wir trinken einen Wasserwein, Gänsewein.«

Rosa: »Wir rauchen eine Friedenspfeife. Wenn du dir das vorstellen kannst, dann weißt du natürlich, dass du mit uns beiden die dankbarsten, lustigsten, humorvollsten, energetisch aufgeladensten Partnerinnen oder so ähnlich hast…« [Lacht][55]

Anlass für diese Sequenz war eine längere Ausführung von Britta, in der sie ihre Bereitschaft erklärt hatte, dass sie selbst in Form des Kitaverbandes bereit sei, den Erbbaurechtsvertrag für das Grundstück und die Bauherrinnenschaft für die Drei-Religionen-Kindertagesstätte zu übernehmen. Vorausgegangen waren lange Diskussionen über die Strukturfragen, die eine solche Trägerkonstruktion nahelegten, zu denen aber noch keine Entscheidung von Britta vorlag. Rosa verbleibt zunächst in der Art des Verhandlungsmodus, um sich dann selbst zu unterbrechen und den neu erreichten Stand der Gespräche (»Quantensprung«) zu konstatieren und im leiblichen Sinne außerordentlich zu feiern (Champagner). Die Spannung zwischen dem Erfolg interreligiöser Aushandlungen einerseits und der Tatsache, dies ausgerechnet mit Alkohol feiern zu wollen, andererseits löst bereits das Lachen der Beteiligten aus. Auch Brittas Korrekturvorschlag »ohne Alkohol« dringt erst sekundär zu Rosa durch, wird aber von allen mit Lachen beantwortet, das einen amüsierten, aber keinen bloßstellenden Charakter hat. »Durch gemeinsames Lachen wird eine positive Verbindung hergestellt, in der potenzielle und reelle Gesichtsbedrohungen abgefedert werden.«[56] Stefanie überzeichnet die Problematik mit dem Hinweis auf ›Schweineschnitzel‹ (als Tabu in interreligiösen Kontexten), was schließlich in lautes anhaltendes Lachen aller übergeht. Die weiteren amüsierten Assoziationen von »Gänsewein« und »Friedenspfeife« deuten darauf hin, dass der Sequenz Konflikte zugrunde liegen, die hier nicht weiter aufgegriffen werden. Abschließend nimmt Rosa das Lachen in der dreifachen adjektivischen Qualifikation als Partnerinnen noch einmal auf (»lustigsten, humorvollsten, energetisch aufgeladensten«).[57] Auch die Bedrohungen von Gesichtsverlusten können so abge-

55 7. Treffen 09.12.2016.

56 Merziger 2005, 254.

57 Ein weiterer Hinweis sei hier auf die Einschlussmechanismen gegeben. Als Partnerinnen können hier nur Britta und Salima gemeint sein, weil sie im Kontext der Bauherrinnenschaft im Sinne von Vertragspartnerinnen konnotiert werden. Hier ist – im Gegensatz zu Aushandlungen insgesamt – das Dreier-Konzept der Religionen im Sinne einer Drei-Religionen-

mildert oder abgewendet werden. Dies hat im Rahmen der Verhandlungen eine besonders relevante Funktion. Im Bereich der interkulturellen Kommunikation spielt der Bereich der »Facework« eine wichtige Rolle für die Frage, wie viel Aufwand die Gesprächsbeteiligten aufbringen müssen, um ihr eigenes oder das Gesicht anderer Beteiligter zu wahren (je größer der vermutete interpersonale Abstand, desto größer ist der notwendige Aufwand zur Gesichtswahrung).[58] Während auf der verbalen Ebene der interreligiösen Aushandlungsprozesse dazu nur sehr wenige Interaktionen zu beobachten waren,[59] wird durch die lang anhaltenden Lachphasen der Facework-Prozess hingegen nonverbal intensiv betrieben.

> »Während des Gesprächs versuchen die Interagierenden, ein ›rituelles Gleichgewicht‹ zu etablieren, in dem die Beteiligten ihre Images wahren können. Dies tun sie durch unterstützende Sprechhandlungen, sowohl dem eigenen als auch dem anderen Image gegenüber.«[60]

Gesichtswahrungen oder -verletzungen können sowohl für Sprechende als auch für das Gegenüber beabsichtigt oder unbeabsichtigt eintreten. Lachen kann diese Bedrohungen entschärfen, indem kommunikative Interaktionen rückwirkend uneindeutig gemacht werden.[61] Ein weiteres Beispiel schließlich, bei dem Signale als Playframe (spielerisch, ironischer Kommunikationsrahmen) gesetzt wurden, bezieht auch theologische Inhalte ein.

> **Rosa:** »Wenn ich das mal so sagen darf, dass die evangelische Kirche sich mal überlegen sollte, was sie für eine Haltung gegenüber Abtrünnigen hat.«
>
> **Salima:** »Wieso?«
>
> **Rosa:** »Also wir profitieren davon ja, aber ob das theologisch wirklich so haltbar ist?«

Kindertagesstätte leitend und nicht das Beziehungsgeflecht der vier daran beteiligten Personen. Obwohl das spezifische Lachen eine Beziehungsnähe herstellt, ist die dominante Information die formale Entscheidung auf der Bauherrinnenebene, die damit die institutionellen Bezüge stärker macht als die individuellen Subjektbezüge.

58 Der Prozess der Facework bezieht sich auf die Theorie, dass es in Verhandlungen darum geht, das eigene oder das Gesicht einer anderen Person zu wahren. »Essentially, face is the positive image we want others to have of ourselves. Face negotiation theory (FNT) focuses on mechanisms associated with losing and saving face. […] It is through social interactions that face can be positively or negatively affected. Facework refers to the communicative repertoires that individuals use to build their own face, and challenge or reinforce others' face.« Berger, 2016, 125.

59 Vgl. 8. Treffen 09.03.2017.

60 Merziger, 2005, 249

61 Vgl. Merziger, 2005, 249.

Stefanie: »Die Taufe ist gültig, Rosa.« [Lachen]

Rosa: »Das hab ich jetzt auch eingefordert. Das ist genau der Punkt, weil seitens der Kirche niemand sagt, mir hat das noch niemand gesagt.«

Stefanie: »Muss man auch nicht, weil das musst du ja spüren.« [Lachen]

Salima: »Deswegen hab ich da auch so 'nen positiven Blick drauf.«[62]

Dieser Ausschnitt sticht besonders heraus, weil das »Spiel« hier auf mehreren Ebenen betrieben wird. Dabei wird eine sehr koordinierte kommunikative Interaktion verwendet. Der Playframe wird durch den Begriff der »Abtrünnigen« von Rosa eröffnet. Dieser kirchengeschichtlich aufgeladene Begriff wird dabei von ihr selbst ad absurdum geführt mit der ironischen Bemerkung, warum »die Kirche« ausgerechnet diejenigen zum Reformationsfest einlade, die nicht (mehr) zu ihr gehörten. Das Personalpronomen in »profitieren wir« bezieht sich dabei individuell auf Salima und Rosa und nicht – wie es auch möglich gewesen wäre – auf die jüdische Gemeinde. Die beiden Beteiligten, die zur Kirche gehören, seien hingegen (als nicht Abtrünnige) nicht eingeladen. Dies führt zu der ironischen These von Rosa, dass dies auf der praktischen Ebene zwar Vorteile für sie habe, aber dass darin möglicherweise eine theologische Inkongruenz bestehe. Diesen Verweis auf kirchengeschichtliche Positionen nimmt wiederum Stefanie zum Anlass, mit einer Glaubensaussage bzw. theologischen Wahrheitsaussage gleichermaßen ironisch zu antworten. Fast unhörbar spielt sie im Stil von Ironie und Teasing[63] unmittelbar zu Rosa zurück, indem sie mit dieser Aussage auch auf Rosas Geschichte hindeutet, diese aber nicht anspricht. Damit wird von Stefanie knapp eine Grenze dessen berührt, was gesagt werden kann und wobei zugleich das Gesicht aller Beteiligten gewahrt bleibt. Das ausbruchartige Lachen aller Beteiligten, das Rosa sogar noch verstärkt und damit bestätigt, dass das Gesicht gewahrt wurde, wird von allen zum Anlass genommen, das Lachen sogar noch auszuweiten. Durch die Signale freundlichen Lachens (Playframe) sind die Beteiligten so solidarisch über ihre religiösen Grenzen hinweg miteinander verbunden, dass kommunikativ-humorvoll mit religiösen Grenzen gespielt werden kann, ohne den Gesichtsverlust der Beteiligten zu riskieren. Interreligiöses Lachen zeichnet sich dadurch aus, dass Grenzregionen der beteiligten religiösen Gemeinschaften im Zusammenspiel mit individuellen Erfahrungen berührt, durch eindeutige Signale als Playframe gekennzeichnet werden und dass sich in diesem Fall alle Beteiligten sicher und übergangslos in diesem Rahmen bewegen können.

62 5. Treffen 22.09.2016.

63 Vgl. Glenn, 2003, 123-127.

4.1.1.3 Lachen als transzendent-visionärer Erfahrungsbereich interreligiöser Bezugsgewebe

»Humorous talk often involves speakers constructing text as a joint endeavor, just as jazz musicians co-construct music as they improvise on a theme.«[64] Diese Metapher vermag gut zu beschreiben, dass sich – so wie auch in der Jazzperformance – das, was im Lachen geschieht, nicht allein durch die Beschreibung seiner Funktionen erläutern lässt. Die Performance und insbesondere das Erleben gehen wie in der Musik über das hinaus, was theoretisch erläutert werden kann. Gerade die Nonverbalität des Lachens in Kombination mit affizierter (affizierbarer) Emotionalität, kontrollierter Spontaneität und Eruption in gesamtsomatischer Beteiligung weisen über das Lachen als kommunikatives Phänomen allein hinaus.[65] In diesem Abschnitt möchte ich dazu einladen, über die funktionale Bedeutung von Lachen in Kommunikationsprozessen hinauszudenken. Neben der intentionalen Spontaneität, der Notwendigkeit, dass die Beteiligten bis in Details aufeinander eingestellt sind, und einer hohen Bereitschaft, im Lachen Gesichtswahrungsprozesse und Beziehungsbildungsprozesse zu betreiben, ereignet sich dennoch mehr als das funktional Erläuterte. Durch das Lachen der Beteiligten ergibt sich auf der Basis eines engen Beziehungsgewebes vermittelt über anhaltende und intensive körperliche Lacherfahrungen der Einbruch einer neuen Gegenwirklichkeit in die kommunikative Wirklichkeitskonstruktion. Max Lühl beschreibt dies als eine Form der Subversion.

> »Die Subversion der gängigen Ordnungsmodelle und Realitätsdiktate geschieht im Vertrauen darauf, dass das andere in die Wirklichkeit eintreten kann und im Lachen sinnlich fassbar wird als Moment der Erfüllung, der utopisch über sich hinaus deutet.«[66]

Die utopische Hinausdeutung erhält einen transzendenten Aspekt, so Berger.

> »One speaks of ›redeeming laughter‹. Any joke can provoke such laughter, and it can be redeeming in the sense of making life easier to bear, at least briefly. In the perspective of religious faith, though, there is in this transitory experience an

64 Coates, 2007, 32

65 »Die theologische Ethik und Anthropologie des Lachens konkretisiert den Grundgedanken der präsentischen Eschatologie, dass das Heil zwar unverfügbar und doch bereits im Hier und Jetzt, in der Gewährung des Augenblickglücks, in Ekstasen der Selbstvergessenheit, in Momenten überraschenden Einverständnisses, in der Feier der Sinne, der Selbstvergegenwärtigung des Körpers und dem Rausch des Festes erfahrbar ist.« (Lühl 2019, 441-442). Im Hinblick auf eine Theologie des Lachens hat Lühl 2019 diese sehr umfassende Studie vorgelegt und stellt damit die erhöhte Aufmerksamkeit, die Lachen in den letzten Jahren erhalten hat, auch im Rahmen systematisch/dogmatisch theologischer Erwägungen dar; vgl. Lühl, 2019.

66 Lühl, 2019, 437.

> intuition, a signal of true redemption, that is, of a world that has been made whole and in which the miseries of the human condition have been abolished.«[67]

Berger unterscheidet nicht spezifisch zwischen Humor, Komischem und Lachen, sondern erläutert, wie das Komisch-Groteske eine Gegenwelt mitten in der Realität explizit mache, »but also the impossibility of containing this otherness in the categories of ordinary reality.«[68] Er betont weiter, dass das Lachen, das als das andere in die normale Welt hineinbricht, diese zu einer »magically transformed world«[69] gestaltet. Diese Gegenwelt ermögliche das, was sonst sichtbare Welt sei, anders zu sehen, sogar in einem kritischen und entlarvenden Licht. Dies führt dazu, dass eine andere Möglichkeit von Realität zur bisherigen Zugang findet. »In that event, it is perfectly plausible to look at folly as a reflection of ordinary social reality and nothing else, and this perspective does indeed yield useful insights.«[70] Im interreligiösen Kontext ist dafür die Vorstellung einer Gegenwelt des transzendierten differenzierten interreligiösen Beziehungsgewebes durchaus denkbar.

> »Das Skandalöse der Idee einer spirituellen Dimension des Lachens besteht zuallererst in der vorbehaltlosen Anerkennung einer ekstatischen und unkontrollierten Leiblichkeit als Ausdruck einer kreatürlichen Erneuerung oder als Reflex auf das Widerfahrnis des Wunderbaren.«[71]

Auf zwei spezifische Aspekte im Rahmen interreligiöser Aushandlungsprozesse möchte ich in diesem Zusammenhang besonders hinweisen, da sie jeweils Grenzregionen berühren. Lachen gilt als subversive und gefährliche Praxis im Sinne der Unkontrollierbarkeit.

> »To mitigate this danger, both religion and the comic have been confined to specific places or times. In terms of the sociology of religion, one could actually say that one of the primary social functions of religious institutions is the domestication of religious experience.«[72]

Das Lachen bewegt sich in den hier untersuchten Aushandlungsprozessen an den Grenzen religiöser Institutionen und Vereine. Es transzendiert gemeinsam diese Tatsache, weil es um die Gebundenheit an diese Institutionen weiß und andererseits sich die Beteiligten als Individuen im wahrsten Sinne des Wortes »gelöst« im Lachen entfalten können.

67 Berger, P., 2014, 190.
68 Berger, P., 2014, 174.
69 Berger, P., 2014, 191.
70 Berger, P., 2014, 179.
71 Lühl, 2019, 441.
72 Berger, P.,2014, 192.

Alle Beteiligten verstehen sich als religiös und beheimatet in ihren religiösen Traditionen und Glauben. Die Erfahrung, dass mit dem Lachen eine gemeinsam geteilte, nonverbal antizipierte Gegenrealität temporär begrenzt Raum gewinnt, erschließt, so beschreibt es Berger, einen spezifischen Bereich des Heiligen als »Mysterium tremendum«[73], gerade im Grenzbereich der hier vertretenen religiösen Traditionen.[74]

> »The point here is that, once it has been made, the comic takes on a very different aspect. To use the phrase suggested earlier, an epistemological reversal takes place. With it, some of the key features of the comic experience take on new meaning.«[75]

Im Kontext interreligiöser Aushandlungen wird über das geteilte Lachen nicht nur eine in der ›normalen Welt‹ nicht in seiner Fülle lebbare gemeinsame Vision berührt. Darin kann auch das in der Welt religiös Getrennte temporär als Gemeinsames (Mysterium) berührt und erfahren werden. Wenn ich im Bereich des Lachens vom Hereinbrechen einer anderen Wirklichkeit spreche, so kann dies kritisch als die Beschreibung einer von außen kommenden Intervention verstanden werden, die den Vorhang vor einer anderen Wirklichkeit hinwegzieht. Es geht hier aber um den Widerspruch zwischen der kommunikativ konstruierten Vision einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte (»eine konstruierte Gleichheit, die es so nicht gibt«[76]) und der aktuellen Wirklichkeit. Lachen als eruptiv-physischer und gemeinsam geteilter nonverbaler kommunikativer Prozess ermöglicht ein Hereinbrechen der sozialen Wirklichkeit der Vision in die Gegenwart – das Lachen ist der hier notwendige somatische Prozess der Intervention, der dieser Vision zur gemeinsam geteilten Geltung verhilft.

Der Bezug auf Transzendenz und Transzendenzerfahrungen wird insbesondere im Kontext soziologischer qualitativer Forschung kontrovers diskutiert, aber nicht immer grundsätzlich abgelehnt.[77] Zentral ist dabei die Frage, auf welche Bedeutung von Transzendenz Bezug genommen wird. Im Rahmen der Deutung mei-

---

73 Otto, 1987 [1917], 56; vgl. zum interreligiösen Verständnis des Heiligen: Schreijäck, Serikov, 2017, 11-13.

74 Vgl. Berger, P., 2014, 191. Berger bezieht sich auf den Erfahrungsbereich des Heiligen, der mit Otto als »schauervoller« Aspekt im Gegensatz zum »Mysterium fascinans« (Otto, 1987 [1917], 56), dem wundervollen Aspekt des Heiligen, beschrieben wird. Er tut dies im Hinblick auf den möglichen erschreckenden und verstörenden Aspekt der »Erfahrung des ganz anderen« (Berger, P., 2014, 191), der auch bei Komik, insbesondere in der Rolle des Narren vorkommen kann. Mit dem Verweis auf das »tremendum« wird darüber hinaus der somatische Aspekt des (ekstatischen) Lachens in den Blick genommen.

75 Berger, P., 2014, 194.

76 S. Kapitel 1.3, Fußnote 88.

77 Vgl. Ponzo, Yelle, 2021.

ner Daten beziehe ich mich auf Lachen als eine Form religiöser Transzendenzerfahrung, »wobei der Begriff Transzendenz das erkenntnistheoretische Verfahren des Übergangs vom Vorhandenen zu einem wie auch immer zugänglich Unzugänglichen meint.«[78] Ich tue dies nicht nur bewusst und in Ausweisung meiner doppelten eigenen Positionierung als evangelische Wissenschaftlerin, die weder für sich in Anspruch nimmt, hiermit im interreligiösen Kontext eine theologisch generalisierende Aussage machen zu können, noch eine einzig mögliche Deutung vorgeben zu wollen. Ugo Volli beschreibt nicht nur die veränderte Deutung religiöser Transzendenz mit einem zunehmend interreligiösen Bewusstsein, sondern betont darüber hinaus, dass gerade Kommunikation und kommunikative Interaktionen selbst transzendenzoffen seien.

> »This feature of openness, rather than appropriation, which characterizes language, allows humans to enter into a relationship with the Divine that respects His transcendence. The same respect for the Other is the ethical basic of interpersonal relationships.«[79]

Mit der Verbindung von Kommunikation, interpersonalen Beziehungen und der Offenheit gegenüber Transzendenzerfahrungen lässt sich der Zugang meiner hier vorgenommenen Deutung erläutern. Im Rahmen dieser Studie ist dabei mein Verständnis der Transzendenz und des Hereinbrechens einer anderen (subversiven) Gegenwelt durch christliche Theologie inspiriert, wird aber in diesem Grenzbereich nicht bis ins Detail ausgelegt. Es hat in meinem christlichen Erfahrungsraum eschatologische Qualität.[80]

> »Es trägt die sehnsüchtige Erinnerung und die utopische Erlösungsphantasie des Märchens in sich und vergegenwärtigt die poetische Finalität der Komödie als heilsgeschichtliches Telos. Mit anderen Worten: Das Lachen markiert die österliche Wende auf der subjektiven Ebene, es bricht dort hervor, wo das neue Sein rituell vergegenwärtigt oder biographisch erschlossen wird. In seiner unverfügbaren Eruptivität ähnelt es dem Wunder; es reflektiert das Wunder der Gnade Gottes.«[81]

Es muss offenbleiben, in welcher Weise im Lichte jüdischer und muslimischer Traditionen und Lehren diese Form der Transzendenz inhaltlich qualifiziert würde, in dieser Offenheit liegt geradezu ein wesentlicher Teil der geteilten Transzendenzer-

78 Schüßler, Harbeck-Pingel, 2010.

79 Volli, 2021, 161.

80 Vgl. Lühl, 2019, 317; 337; 345; 366.

81 Lühl, 2019, 376.

fahrung.[82] »Die Theologie ist dem Lachen nicht voraus, sie kann nur versuchen, ihm nachträglich sein Geheimnis abzulauschen, und manchmal muss sie schweigen, wenn sie vom Lachen reden will.«[83]

4.1.2 Geselligkeit und Alltagskommunikation – sich vertraut machen im freien Raum der Utopie

In diesem Kapitel geht es um die Frage, welche Rolle Geselligkeit und Alltagskommunikation in den hier untersuchten interreligiösen Interaktionen zukommt. Dabei geht es zunächst um den spezifischen Beitrag dieser Kommunikationsformen zur Herstellung von Beziehungen der Beteiligten untereinander (»interreligiöser Alltag« Kapitel 4.1.2.1) Darüber hinaus frage ich mit dem Blick auf punktuelle Analogien zu einer Salonkultur des 19. Jahrhunderts, wie mit der hier wahrgenommenen kommunikativen Geselligkeit Zwischenräume hergestellt werden können, die sich positiv auf den visionären Aspekt der Drei-Religionen-Kindertagesstätte auswirken (Kapitel 4.1.2.2). Ausgangspunkt für das folgende Kapitel ist die Auseinandersetzung mit einem klassischen Stereotyp, das häufig herangezogen wird, wenn Frauen miteinander in Aushandlungsprozesse treten. Dieses Stereotyp wurde auch im universitären Rahmen, in dem ich die Eigentümlichkeiten der in dieser Studie untersuchten Gespräche vorstellte, vorgebracht. Negativ wurden dabei die lang anhaltenden gemeinsamen Gesprächsphasen bewertet, die auch Erzählungen aus dem privaten oder beruflichen Kontext der Beteiligten beinhalteten. Sie erhielten eine geringere Wertigkeit gegenüber den formal/sachlichen Gesprächskriterien wie Tagesordnungen, Protokollen oder Absprachen zu Aufgaben. Diese geringere Wertschätzung gegenüber informellen Aushandlungspraktiken drückte sich entweder in normativen Zuschreibungen (»wenn Frauen plaudern«)[84] oder in der Erwartungshaltung aus, dass dies den Erfolg der Gespräche (Bau der Drei-Religionen-Kindertagesstätte) in Frage stellen würde. Diese genderbezogene stereotypische Bewertung von Konversations[85]-

82 Zum Lachen in muslimischer Tradition vgl. z.B. Mansour, 2017, zu Humor im jüdischen Kulturkreis vgl. Fußnote 809.

83 Lühl, 2019, 13-14.

84 »Geschlechtsbedingte Differenzen werden auch heute noch fortgeschrieben, was etwa im Bemühen deutlich wird, Frauenfreundschaften gegenüber typischen gesellschaftlichen Vorstellungen abzugrenzen, die mit Beziehungen zwischen Frauen insbesondere Neid, Missgunst und Eifersucht in Verbindung bringen oder diese als Klatsch- und Tratschgemeinschaften trivialisieren.« Alleweldt, 2016, 114.

85 Kritisch sei hier angemerkt, dass der Duden dem Begriff Konversation ebenfalls gemäß einem abwertend normativen Verständnis Folgendes hinzufügt: »häufig konventionelles, oberflächliches und unverbindliches Geplauder; Gespräch, das in Gesellschaft nur um der Unterhaltung willen geführt wird.« Duden, 2021 (Zugriff 15.01.2021).

Gesprächsakten war ein wesentlicher Anlass, dem Aspekt der Alltagskonversation im Rahmen dieser Fallstudie größere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Dieses Vorgehen ist auch aufgrund des Befundes in den Daten gerechtfertigt. Alle 15 Aushandlungsgespräche weisen Phasen kommunikativer Geselligkeit und Alltagskommunikation auf, die einzelnen Sequenzen dehnen sich über lange Zeitspannen aus, die Themen dieser Phasen folgen allein den Assoziationen der an ihnen Beteiligten. Gegen den Vorwurf, es handle sich bei Geselligkeit um eine »Oberflächlichkeit des gesellschaftlichen Verkehrs«[86], wandte sich bereits Georg Simmel. So wird die Form der »Geselligkeit«, die auch unter dem Stichwort der »Höflichkeit«[87] im Rahmen interreligiöser Formate eine zentrale Rolle bei beziehungs- und vertrauensbildenden Interaktionen hat, nicht selten als sog. »Kuscheldialog«[88] diskreditiert. Die Geselligkeit, so betont Simmel, habe aber eine wesentliche gesellschaftliche Funktion. Sie könne als wichtige kommunikativ-spielerische Form gewürdigt werden, die ihren eigenen Regeln folge und in deren Zentrum die Interaktion, nicht der Sachbezug stehe.[89]

> »Damit dieses Spiel sein Genügen an der bloßen Form bewahre, darf der Inhalt kein Eigengewicht bekommen: sobald die Diskussion sachlich wird, ist sie nicht mehr gesellig; sie dreht ihre ideologische Spitze um, sobald die Ergründung einer Wahrheit – die durchaus ihren *Inhalt* bilden kann – zu ihrem *Zwecke* wird. Damit zerstört sie ihren Charakter als gesellige Unterhaltung ebenso, wie wenn sie sich zu einem ernsthaften Streite zuspitzt.«[90]

Unter Konversations-Gesprächsphasen verstehe ich solche kommunikativen Interaktionen, in denen die Beteiligten sich gegenseitig von Erlebnissen und Erfahrungen aus dem beruflichen und/oder privaten Lebenskontext erzählen. Diese Phasen zeichnen sich durch empathische Rückfragen oder auch assoziative Verlängerungssequenzen der Beteiligten aus. Im Rahmen geselliger Interaktionen sollen im Folgenden zwei Aspekte besonders berücksichtigt werden: die Geselligkeit einerseits und die »Alltagskommunikation« andererseits. Die Alltagskommunikation, so definiert Roger Mackeldey, »ist primär informelle, meist nichtoffizielle und nichtöffentliche Kommunikation innerhalb nichtoffizieller und offizieller Sphären«[91] und als Kommunikationsform kaum von Geselligkeit abgrenzbar. Zum anderen geht es um die Form sprachlicher Geselligkeit, also solche Interaktionen, in denen die Tatsache des Gespräches als Interaktion im Vordergrund gegenüber

---

86 Simmel, 1984 [1917], 66.

87 Vgl. Schumann, 2016; Dehn, 2006.

88 Karahan, 2007, Abs. 6; vgl. Siedler, Dirk, Chr., 2010; Gessler, 01.07.2007 u.a.

89 Vgl. Klingemann, Simmel, Weber, 2007, 53.

90 Simmel, 1984 [1917], 62.

91 Mackeldey, 1991, 141.

der Verhandlung »sachlicher« Themen steht. Beide Aspekte sind aufgrund ihrer Inhalte nicht immer eindeutig voneinander zu trennen und wurden von mir in den Transkripten unter dem gemeinsamen Begriff »Alltagskommunikation/Geselligkeit« kodiert. Darum sollen im Folgenden in der Analyse beide Aspekte insofern berücksichtigt werden, als beide Formen zwar nicht voneinander zu trennen sind, aber die jeweilige kommunikative Funktion Spezifika aufweist, die für die Frage, wie die Beteiligten im Rahmen der Aushandlungsgespräche kommunikativ interagieren, wichtige Einsichten vermittelt.

Alle 15 transkribierten Treffen[92] interreligiöser Aushandlungen weisen eine Strukturähnlichkeit auf: Sie beginnen regelmäßig mit einer offenen, unstrukturierten und in der Länge nicht vorgegebenen Phase von Alltagskommunikation mit zum Teil umfangreichem Austausch vertraulicher Informationen, verknüpft mit der Einführung in die aktuell persönliche Situation der Beteiligten. Inhaltlich können sich diese Phasen sowohl auf Themen beziehen, die den Beteiligten vertraut sind, als auch von der jeweiligen Sprecherin für relevant erklärte Begebenheiten, die sie den anderen berichtet. Im Bereich dieser Kommunikationssequenzen zeigt sich deutlich die Dominanz interpersonaler Kommunikationsmuster, also solcher Kommunikation, die im persönlichen Nahbereich (Familie und Freundschaft) verortet werden kann.[93] Gesprächseröffnungen dienen nach Hiltraud Casper-Hehne in der Regel dazu, dass für die gegebene Situation eine von allen akzeptierte Klärung der sozialen Beziehungen stattfindet.[94] Dabei werden sowohl Rollenzugehörigkeit als auch die konkrete Gestaltung der Beziehungen der Individuen ausgehandelt. Die Phase zwischen der Begrüßung und dem (sachlichen) Zentrum der Verhandlung wird dabei als »Approach« bezeichnet. Dieser hat die Funktion, die Nähe der Gesprächspartner:innen zu verbessern, indem er die Lücke zwischen Begrüßung und Thema überbrückt. Es wird zwischen ›direct Approach‹ und ›indirect Approach‹ unterschieden. Beim ›direct Approach‹ geht es um Themen, die die Gesprächspartner:innen persönlich betreffen, also den Alltag. Der ›indirect Approach‹ befasst sich mit der allgemeinen Situation wie dem Wetter oder allgemeinen Neuigkeiten.[95] Als Besonderheit dieser Aushandlungen zeigt sich, dass es sich bei sämtlichen Aushandlungsgesprächen um auffallend lange und ausnahmslos um »direct Approaches«, also auf Persönliches bezogene Sequenzen handelt. Da diese Phasen am Beginn jeder Verhandlung stehen, wird hier über dieses ritualisierte Phänomen jedes Mal neu kommunikativ eine Einigung darüber

92 Die Aufnahme des letzten Treffens (Klausursitzung 27.05.2019, Teil 1-3) konnte erst später im Verlauf des Gesprächs begonnen werden. Es gab zwar eine Geselligkeitsphase am Beginn, diese konnte aber aus technischen Gründen nicht aufgenommen werden.

93 Vgl. Berger, C., 2014, 7-9.

94 Vgl. Casper-Hehne, 2006, 217.

95 Vgl. Casper-Hehne, 2006, 217-218.

erreicht, dass der Charakter der neu eröffneten Sitzung primär interpersonalen Charakter haben wird, also stark relational ausgerichtet ist. Hier spielen vermutlich auch Aspekte persönlicher Gesprächsvorlieben oder Gesprächsstile im Hinblick auf genderhomogene Kommunikationsformationen eine Rolle – gleichzeitig zeigen sich aber auch Anzeichen spezifisch interreligiöser Kommunikation im Rahmen konversationsartiger Alltagsgespräche.[96] Die Kommunikation über Alltags- und familiäre Erfahrungswelten trägt zusätzlich dazu bei, das Netzwerk an Beziehungen und Verbindungen, das die Beteiligten bereits haben, deutlich und sichtbar zu machen. So werden auch Erfahrungen in der religiösen Welt der jeweils anderen Beteiligten kommunikativ (re)konstruiert und markiert.[97]

4.1.2.1 (Inter-)Religiöse Alltagskommunikation

Die Gesprächssequenzen – insbesondere im Rahmen der direct Approaches, aber auch in anderen Phasen der Verhandlungsverläufe –, die negativ als »Plaudern«, in der Linguistik hingegen als sog. »Alltagskommunikation« bezeichnet werden, treten in überraschender Häufigkeit im gesamten Verlauf der Aushandlungsprozesse auf. Bei dem Begriff Alltagskommunikation, als informeller Kommunikation innerhalb nichtoffizieller und offizieller Sphären, muss zunächst erläutert werden, was unter dem Begriff »Alltag« zu verstehen ist.[98] Im Kontext dieser Studie ist die Definition von Mackeldey besonders im Hinblick auf das intersubjektive Verhältnis der Beteiligten aussagekräftig:

> »Der Alltag umfasst eine Vielzahl sozialer Beziehungen zwischen Subjekten; diese Beziehungen werden in der Tätigkeit (zwischen Individuen vor allem durch Kommunikation) hergestellt und reproduziert, wobei die Herstellung und Reproduktion sozialer Beziehungen selbst einen Tätigkeitsaspekt bildet oder auch den Charakter einer eigenständigen Tätigkeit einnehmen kann.«[99]

Er erläutert, dass Alltag sowohl berufliche als auch private Sphären umfasst und dass diese jeweils eigene Kommunikationskollektive bilden. Dieser je eigene Alltag

> »ist immer historisch und sozial konkret, er ist der Alltag *sozialer Subjekte* (Individuen, Gruppen, Klassen, Gesellschaften etc.). Gesellschaftlicher Alltag umfasst

---

96 Die Krise im 7. Treffen (Weinen) wird von einer Beteiligten durch das Fehlen dieser Phase erläutert.

97 Dies kann der Besuch der jüdischen Schule durch Kinder der Beteiligten sein oder die Teilnahme an religiösen Events der jeweils anderen Community oder Besuche im interreligiösen Kontext. Vgl. 2. Treffen 02.02.2016; 8. Treffen 09.03.2017.

98 Streib betont bei der Frage, wie religiös der Alltag sei, die »Praktische Theologie [sollte] – nicht erst, aber besonders – im Blick auf die *Alltagsreligion* die Alltagswende in den Sozialwissenschaften stärker berücksichtigen.« (Hervorhebung im Original) Streib, 1998, 38.

99 Mackeldey, 1991, 140.

damit sowohl gemeinsame als auch *sozial differenzierte* menschliche Lebensäußerungen.«[100]

In der Frage, wie sich wiederum Alltag und Religion zueinander verhalten, spricht Henning Luther davon, dass nicht von einer Alltagswelt, sondern von Alltagswelten auszugehen sei und dass sich das verunsichernde produktive Potenzial dieser Alltagswelten gerade aus deren Schnittflächen und Rändern ergebe.[101] Im Beispiel der hier untersuchten Aushandlungen wird dies einerseits an gemeinsamen Lebensäußerungen (Frauen in leitender Position in traditionellen religiösen Gemeinschaften) als auch in differenzierten sozialen Lebensäußerungen (privater Alltag in unterschiedlichen religiösen Regelsystemen) deutlich. Beide Bereiche werden im Rahmen der Aushandlungsgespräche intensiv kommuniziert.[102] Alltag, so führt Mackeldey aus, ist charakterisiert durch Wiederholung von Tätigkeiten sowie die Reproduktion von Beziehungen, deren Folge die Vertrautheit der Subjekte sowohl mit den Tätigkeiten als auch mit den Beziehungen ist: »ihr routinierter Umgang damit [ist] konstitutiv für den Alltag des Menschen und damit für die Alltagskommunikation.«[103]

In den Sprachwissenschaften bezeichnet Alltagskommunikation diejenigen kommunikativen Interaktionen, die sich auf einen »Alltag sozialer Subjekte«[104] beziehen. Dabei geht es weniger um das Individuum allein, sondern um »eine Kommunikationsgemeinschaft […], d.h. der Bereich der Alltagskommunikation ist an ein überindividuelles soziales Subjekt gebunden.«[105] Es handelt sich also um eine Form der kommunikativen Interaktion, die an eine Gemeinschaft gebunden ist, die gleichzeitig im Prozess (re)konstruiert und durch Wiederholungen routiniert und vertraut gemacht wird.[106] Alltagskommunikation findet sich nicht ausschließlich in nichtoffiziellen Räumen, dem sog. »Privaten«. Entscheidend ist vielmehr der Charakter der kommunikativen Handlung: »Alltagskommunikation ist primär informelle, meist nichtoffizielle und nichtöffentliche Kommunikation innerhalb nichtoffizieller und offizieller Sphären, mit anderen Worten: im

100 (Hervorhebung im Original) Mackeldey, 1991, 140.

101 Vgl. Luther, H., 2014, 205. »Kritik ist möglich, weil die Einheitsvorstellung der *einen* Lebenswelt durchbrochen wird zugunsten der Vielfalt sich überschneidender ›Sonderwelten‹ im Alltag, deren vielfältige, grenzüberschreitende Berührungen zu wechselseitigen kritisch-innovatorischen Verfremdungen führen.« (Hervorhebung im Original) Luther, H., 2014, 206.

102 Vgl. 9. Treffen 20.06.2017; 1. Treffen 10.11.2015.

103 Mackeldey, 1991, 141.

104 Mackeldey, 1991, 140.

105 Mackeldey, 1991, 141.

106 Vgl. Mackeldey, 191, 140-141. »Everyday interactions make up the texture of social life, which achieves its fullest expression in the form of community with shared values, goals and rituals.« Koczanowicz, 2015, 4.

privaten und beruflichen Alltag.«[107] Dies allerdings gilt nun gerade für die hier untersuchten interreligiösen Aushandlungsprozesse nicht. Die langen Sequenzen der Alltagskommunikation finden im Rahmen offizieller Verhandlungen in einem offiziellen Raum (Besprechungsraum des Evangelischen Kirchenkreises Berlin Stadtmitte) statt und haben eine explizit öffentliche Agenda zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Damit stellt sich das umfassende Phänomen alltagskommunikativer Sequenzen hier zumindest als zusätzlich erklärungsbedürftig dar. Es scheint so zu sein, dass informelle Alltagskommunikation hier einen wichtigen Beitrag zu den Aushandlungsprozessen leistet. Sie ermöglicht im Verlauf der Aushandlungen eine ritualisierte, kontinuierliche Beziehungs(re)konstruktion der Beteiligten, die sich als Grundlage der Überbrückung schwerwiegender struktureller Konfliktlagen zeigen wird (Kapitel 4.4) und sich damit unmittelbar produktiv auf den sachbezogenen Prozess/Umsetzung der Drei-Religionen-Kindertagesstätte auswirkt.

Dazu ist es aufschlussreich, sich den Wissensbeständen zuzuwenden, die im Rahmen dieser Kommunikationsphasen verhandelt werden. Die Beteiligten greifen sowohl als Sprecherin als auch als Hörerin auf alltägliche Wissensbestände, das sog. Alltagswissen »Betriebswissen« oder »Kontextwissen«[108] zurück, das unabdingbar für die Kommunikation ist. Dieses wird in den jeweils spezifischen Kommunikationssituationen angepasst. »Bestandteil des Alltagswissens ist ferner das auf den Kommunikationsbereich Alltag und entsprechende kommunikative Situationen und Aufgaben bezogene Interaktionswissen.«[109] Betrachtet man nun die hier vorliegenden Aushandlungsprozesse, kann davon ausgegangen werden, dass die Beteiligten über bestimmte Bestände des Alltagswissens der verhandelnden Beteiligten (vor allem bezogen auf deren religiöse **Alltagspraxis**) gerade nicht verfügen. Während die Beteiligten zwar auf das enzyklopädische Wissen zur jeweils anderen Religionsgemeinschaft zurückgreifen (können), fehlt das konkrete Alltagswissen im Hinblick auf die individuelle Umsetzung des spezifischen religiösen Alltags:

Britta: »Dieses Jahr, also 2016?«

Rosa: »Ne, 2015. Also jüdisches Jahr, sagen wir mal so. Schön, oder?«

[Lacht, Piepen im Hintergrund]

Salima: »Das ist nur mein….« [Pause]

107 Mackeldey, 1991, 141.

108 Meuser, Nagel, 1991, 146.

109 Mackeldey, 1991, 141.

Salima: »Zeigt mir an: Jetzt musste beten…«

Stefanie: »Willste beten?«

Salima: »Ne, ich hab noch Zeit.«

Rosa: »Ist aber cool, eine Bet-klipps-Uhr.«

[Mehrstimmiges Lachen]

Stefanie: »Gibts denn auch noch 'ne letzte Warnung: Jetzt musst du beten, so immer…«

Salima: »Mjuuuu…vorbei…«

[Mehrstimmiges Lachen][110]

An diesem Ausschnitt lässt sich gut erläutern, wie im Bereich der Alltagskommunikation das jeweils eigene Weltwissen im Hinblick auf religiöse individuelle Alltagspraxis gemeinschaftlich erweitert wird. Bereits die Anfangsfrage von Britta, auf welches Jahr Rosa sich beziehe, bietet Anlass für Klärungsbedarf. Die Frage nimmt Bezug auf eine Erzählung von Rosa aus der jüdischen Gemeinde. Rosa antwortet zunächst mit dem Kalenderjahr 2015, erinnert aber daran, dass sie sich – da sie ja von ihrem religiösen (Gemeinde-)Alltag berichtet – auf das jüdische Jahr beziehe, ohne jedoch (belehrend) die jüdische Jahreszahl eigens hinzuzufügen. Die anschließende Intervention durch ein Piepen wird von Salima im Rahmen ihrer muslimischen Alltagswelt als Hinweis auf den Zeitpunkt für das nächste Gebet erläutert. Dabei setzt sie an, den Namen für die Uhr oder das Gebet zu sagen, korrigiert sich aber unmittelbar selbst und fügt stattdessen eine Erläuterung für die drei nicht muslimischen Beteiligten an.[111] Stefanie erfragt daraufhin die Umsetzung der Gebetspraxis und signalisiert damit die Akzeptanz dieser Praxis (im Rahmen des Treffens und in den Räumen des Kirchenkreises). Salima verweist auf das Zeitfenster, das ihr für dieses Gebet bleibt, und beendet damit zunächst diese Sequenz. Im Folgenden wird das Thema von Rosa zwar erneut aufgegriffen, bezieht sich aber nicht auf die alltägliche muslimische religiöse Praxis des Betens, sondern auf die technische Finesse religiöser Praxis. Zum gemeinschaftlich kommunikativen Wissens- und Beziehungsbestand wird diese Information schließlich durch

110 2. Treffen 16.02.2016.

111 Der alltagskommunikative Charakter dieser Sequenz zeigt sich auch in der Sprachwahl: »jetzt musste beten«, die weniger formal geprägt ist; vgl. Mackeldey, 1991, 142.

die Einbindung in eine leicht ironische Herausforderung an Salima, die von dieser aufgenommen und schließlich von allen mit lautem Lachen beantwortet wird.[112]

Es lässt sich hier sehr gut darstellen, wie im Rahmen alltagskommunikativer Sequenzen einerseits deutlich wird, dass die vier Beteiligten im Bereich der jeweils anderen religiösen Praxis zwar über enzyklopädisches und Weltwissen verfügen und auf dieses auch zurückgreifen,[113] gleichzeitig dient die alltagskommunikative Sequenz dazu, alle Beteiligten mit der alltäglichen religiösen Praxis, die für die anderen Beteiligten keinen unmittelbar verfügbaren Wissensbestand darstellt, vertraut zu machen und so eine gemeinsame Alltäglichkeit im Rahmen dieser Kommunikationsgemeinschaft herzustellen.[114] So

> »darf der Kommunikation im Alltag Kreativität keineswegs abgesprochen werden. Immer wenn der einzelne (oder auch ganze soziale Gruppen […]) sich vor neue Kommunikationsaufgaben gestellt sieht, für deren Bewältigung er (noch) nicht über eingeschliffene Muster verfügt, ist er zwangsläufig auf seine eigene sprachlich-kommunikative Kreativität angewiesen.«[115]

Damit verbinden sich – wie in der oben dargestellten Sequenz dokumentiert – zwei erklärungsbedürftige Aspekte der vorgestellten Aushandlungsgespräche: Die überraschend langen und überraschend platzierten (im offiziellen Raum) alltagskommunikativen Sequenzen etablieren Beziehungsgewebe und machen mit neuen

---

112 Zum »Lachen« vgl. Kapitel 4.1.1.

113 So ist z.B. die grundsätzliche Praxis des fünfmaligen Betens in bestimmten Zeitabständen allen Beteiligten offenkundig vertraut.

114 »It is already an improvement to know more about one another: for example, that Jews celebrate Shabbat every week, Christians go to church on Sunday, and Muslims pray five times a day. But this is not enough for living with each other. Our readiness to make an effort to understand the importance and the meaning of this way of life as it is understood by its followers can lead to sincere reconciliation. The goal of dialogue should be an understanding and respectful relationship with one another; otherwise it is a monologue and a self projection that in the end only makes happy the person who could talk about their own point of view!« Mohagheghi, 2004, 89.

115 Mackeldey, 1991, 141. Im Bereich der Forschung interkultureller Kommunikationssituationen wird häufig auf die Möglichkeit von Missverständnissen und Fehlinterpretationen hingewiesen. Dies spielt im Kontext dieser Aushandlungsgespräche eine untergeordnete Rolle, weil alle Beteiligten in derselben Kommunikationskultur sozialisiert wurden. Doch zeigt sich im interkulturellen Bereich besonders deutlich die Bedeutung von Kreativität und Lernfähigkeit für unbekannte alltagskommunikative Situationen: »Deborah Neil (1996) zeigt in ihrer Untersuchung zur ›Collaboration in Intercultural Discourse‹, wie Interaktanten an einem multikulturellen Arbeitsplatz in der interkulturellen Kommunikation gemeinsam einen Text entstehen lassen, d.h., wie sie gemeinsam dafür Sorge tragen, dass die Kommunikation funktioniert. Sie illustriert dies an Beispielen wie Wiederholung, Paraphrase, Sprecherwechsel u.a. und verdeutlicht damit, dass die interkulturelle Situation mehr ist als die Addition der jeweiligen kulturellen Verhaltensweisen.« Casper-Hehne, 2006, 24.

Alltagssituationen vertraut,[116] dieses (redundante) Einüben interreligiöser Alltagskommunikation ermöglicht im Anschluss an das im Kapitel »Lachen« Dargestellte das, was in der Metapher der Jazzimprovisation bildlich ausgedrückt wurde: das Aufeinander-Abgestimmtsein als notwendige Grundlage dessen, was als Gegenrealität gerade auf Basis des gemeinsamen Alltags in diesen hineinbrechen kann. Die kommunikative (Re-)Konstruktion eines gemeinsamen Alltagsraumes und die Möglichkeit, diesen als interreligiösen wiederum zu transzendieren, bedingen sich gegenseitig – und zwar auf der Grundlage dessen, was in der Außenwirkung abschätzig als »Plaudern« wahrgenommen wird. Die Beteiligten schaffen an den Schnittstellen ihrer Alltagswelten (da sie sich alle als religiös verstehen), gerade in der Kommunikation der jeweils alltäglichen Praxis einen gemeinsamen geteilten Alltag, den »es so nicht gibt«. Diese Erfahrung zeigt sich in einer Sequenz zum Gespräch über eine Rabbinerinnenordination des Frankel Colleges, zu dem Rosa alle Beteiligten eingeladen hatte und die sie mit dem Satz einführt:

> »Na klar war das schön. Und das hat ja auch diesen heiligen Raum erzeugt, sag ich jetzt mal.«[117]

Diese kulminiert anschließend kommunikativ in einer temporären Alltagserfahrung, die im Kontext des Heiligen in die Realität als neue Möglichkeit hereinstrahlt.

> **Rosa:** »Also erst mal nochmal vielen Dank, dass ihr da wart, mitten an ’nem Sonntag, der sehr heiß war, wo ihr alle natürlich und so… genau.«
>
> **Stefanie:** »Ein Vergnügen, dabei sein zu dürfen.«
>
> […]
>
> **Britta:** »Ja, ja.«
>
> **Rosa:** »Das war genau meine Absicht zu sagen, dass wir ein Freundeskreis und eine Familie und ihr gehört alle… waren ja auch so gesetzt, die nicht-jüdischen Freunde gehören in diese Familie mit rein.«[118]

Dabei können hier mit Henning Luther die Schnittstellen der differenzierten Alltagswelten, bei denen es um mehr geht als religiöse Praxis allein, besonders hervorgehoben werden:

---

116 Vertrautmachen steht wiederum in unmittelbarer Beziehung zum Thema »Vertrauen«. Dieses Vertrautmachen dringt bis in den Bereich von Träumen religiöser Praxis der Beteiligten vor, wie Stefanie im 8. Treffen 08.03.2017 erzählt.

117 9. Treffen 22.06.2017.

118 9. Treffen 22.06.2017.

> »Religiös relevant werden damit vor allem die Übergänge, Schwellen, Passagen zwischen den unterschiedlichen Lebensbereichen und lebensgeschichtlichen Phasen des einzelnen. An diesen Übergängen wird das eingespielte Wirklichkeitsverständnis prekär, weil hier die Möglichkeit wirklich wird und das Wirkliche möglich. [...] Die religiöse Dimension schiene dann *im* Alltag auf, ohne dass damit der Alltag insgesamt geheiligt oder religiös überhöht würde. Vielmehr wäre religiös diejenige Erfahrung, in der die Selbstverständlichkeiten des Alltags als fraglich erlebt und die Ahnung der Möglichkeit des ganz anderen wach wird.«[119]

Die Schnittstelle dieser Welten zeigt sich kommunikativ in der Verbindung des Heiligen einerseits und der Metapher der Familie (Sinnbild von Alltagswelt) andererseits, die so in den religiösen und geteilten Erfahrungsbereich eingetragen wird.

Auch Heinz Streib, der der Frage nachgeht, wie religiös der Alltag sei, bezieht sich in seinem Aufsatz zwar primär auf homogene religiöse Alltagsformationen, aber auch für die hier vorgestellte interreligiöse Kommunikationsgemeinschaft ergibt sich daraus eine Wahrnehmung religiöser Alltagskommunikation, die über deren reine Funktionalität hinausweist.[120] Er erkennt in der Wahrnehmung von Alltagsformationen gerade das Differenzbewusstsein zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, indem »sie dies in der produktiven Mehrdeutigkeit *des Alltags selbst* aufspürt.«[121] Gerade in der (kommunikativen) Begegnung differenzierter religiöser Alltage und Alltagspraktiken im interreligiösen Kontext zeigt sich dieses Differenzbewusstsein zwischen interreligiöser Unvereinbarkeit und dem dennoch Möglichen in besonderer Weise.

> »Dass Religion ›randständig‹ wird, kann dann auch heißen, dass an den Rändern (Grenzen) des normalen Alltags die religiöse Dimension aufscheint. Grenzerfahrungen sind dabei nicht auf dramatische Ausnahmesituationen beschränkt, sondern durchziehen den Alltag selber.«[122]

4.1.2.2 Interreligiöse Geselligkeit als kommunikative Interaktion

Geselligkeit und Alltagskommunikation liegen relativ nah beieinander. Während in der Alltagskommunikation Themen und Praktiken des Alltags und alltäglicher Routinen eine etwas größere Rolle spielen, haben Geselligkeit und die dementsprechende kommunikative Form der Konversation einen etwas allgemeineren Rahmen

---

119 (Hervorhebung im Original) Luther, H., 2014, 246-247.

120 Meine Aufgabe sehe ich hier, darauf hinzuweisen und die Potenziale dieser Fragestellungen herauszuarbeiten. Deren Bearbeitung müsste in weiteren Forschungsvorhaben genauer untersucht werden.

121 (Hervorhebung im Original) Streib, 1998, 38.

122 Luther, H., 2014, 217.

und beschäftigen sich eher mit solchen Themen, die die Partizipation aller an der Interaktion ermöglichen, Anteilnahme signalisieren, spielerisch sprachliche Zuspitzungen fördern, Lebensfreude ausdrücken und gemeinsame Freude an dem Gespräch selbst kreieren.[123] Geselligkeit wird von den Beteiligten der Aushandlungsgespräche mehrfach reflektiert und als Grundlage positiver Verhandlungsbeziehungen untereinander gewertet. So erklärt Britta in der folgenden Sequenz die Schwierigkeiten in der Kommunikation mit der Gemeinde gerade damit, dass vergleichbare Erfahrungen dort fehlten und dass es seitens der Gemeinde keine Initiative zu solchen Gelegenheiten gebe. Sie macht damit deutlich, dass sie kommunikative Geselligkeit für einen wichtigen Faktor beim Erfolg von Verhandlungen hält.

> **Britta:** »Sondern die Art und Weise, wie man miteinander umgeht, ob mit Kooperationspartnern und dass das, was jetzt du jetzt gerade angesprochen hast, dass es mal so informelles Kennenlernen und sei es auf 'ner Gemeindeversammlung, weißt du? Dass man sich da mal präsentiert und mit den Leuten ins Gespräch kommt, das hat gar nicht stattgefunden. Stattdessen der Erstkontakt ist mit einer To-do-Liste der Dinge, die wir da abzuliefern haben. Die sind für uns grundsätzlich wichtig, sag ich jetzt auch nochmal. Da hast du auch völlig recht. Wir bieten ihnen ein tolles Projekt und eine tolle Entwicklung für ihr Gelände an.«[124]

Neben den Bereichen der Alltagskommunikation und den spezifischen Erzählungen und Interaktionen rund um den Bereich des wiederholbaren und ritualisierten Alltags und der entsprechenden Kommunikation handelt es sich bei dem vorgestellten Ausschnitt um Bereiche von Konversation und Geselligkeit, also solcher interaktionalen Sprechsequenzen, die um ihrer selbst willen geführt werden und bei denen der Inhalt hinter der Tatsache der Interaktion zurücktritt.[125] Dabei werden im Rahmen der folgenden Sequenz interreligiöse Themen umfassend behandelt. Dies geschieht im freien assoziativen Spiel von Themen und Einfällen. Zur Funktion dieses Spiels erläutert Simmel:

> »Das Befreiende und Erleichternde aber, das gerade der tiefere Mensch in der Geselligkeit findet, ist: dass das Zusammensein und der Einwirkungstausch, in denen die ganzen Aufgaben und die ganze Schwere des Lebens sich darstellt, hier in gleichsam artistischem Spiel genossen werden, in jener gleichzeitigen Sublimie-

123 Vgl. Merziger, 2005, 199.

124 10. Treffen 30.08.2017.

125 »Nicht als ob der Inhalt der gesellschaftlichen Unterhaltung gleichgültig sei: er soll durchaus interessant, fesselnd, ja bedeutend sein – nur dass er nicht an sich den Zweck der Unterhaltung bilde, dass diese nicht dem objektiven Resultat gelte, das sozusagen ideell außerhalb der Unterhaltung bestünde.« Simmel, 1984 [1917], 62.

rung und Verdünnung, in der die inhaltbegabten Kräfte der Wirklichkeit nur noch wie aus der Ferne anklingen, ihre Schwere in einen Reiz verflüchtigend.«[126]

Rosa: »Cool, oder? Sag mal, wollen wir… Godly Play find ich einen total bescheuerten Begriff, können wir das umbenennen für uns? Heiliges Spiel oder so? Müssten wir mit den Amis halt nochmal reden, ob das für sie okay ist?«

Salima: »Holy Play!«

Rosa: »Oder irgendwas anderes, aber Godly Play ist irgendwie so…«

Britta: »Ich find, wenn ich jetzt Erzieherin wäre und ich würde das im Fortbildungsblatt sehen, das wäre für mich ein Grund, nicht hinzugehen.«

Rosa: »Genau, können wir schnell mal ’nen anderen erfinden? Wir können ja damit argumentieren, dass wir in dem Drei-Religionen-Kontext ein Problem mit dem Begriff God haben und das erstmal nicht so benennen können, oder so ähnlich?«

Salima: »Ich glaube, für uns wäre das auch zu aufgesetzt, würde ich sagen.

Stefanie: Ja, aber nur um nochmal ’ne Lanze für den Begriff zu brechen, theologisch finde ich eures sehr nachvollziehbar, was da ’ne neue Qualität war, auf der Theorieebene war zu sagen, dass Kinder haben die Qualität, Theologie zu betreiben, deswegen das Göttliche Spiel, Kinder spielen nicht nur für sich, sondern es ist auch eine Ausdrucksform ihrer theologischen Fragen, die auf der Ebene als solche ernst zu nehmen sind und nicht so kleine Spielereien sind.«

Salima: »Ich find das für mich nur… das ist schwierig auszusprechen.«

Britta: »Göttliches Spiel hört sich doch auch schon wieder netter an. Dann haben wir immer noch das theologische Problem …«

Rosa: »Und dann ist immer noch Gott im Wort und ich muss dann überlegen, schreib ich’s jetzt mit Auslassungszeichen … ich weiß nicht, wie das für euch ist… ist heilig eigentlich auch ein Begriff muslimisch?«

Salima: »Der ist eigentlich auch eingeführt, eigentlich sagt… es gibt ja den Begriff quddus das ist ja ein Gottesname und man sagt immer, das bedeutet heilig, aber

126 Simmel, 1984 [1917], 68.

eigentlich ist es eher der Makellose, der Reine, dem nichts anhaftet, und sagt immer, das bedeutet heilig, aber das ist auch eher durch diesen Orientalismus so eingeführt worden. Es gibt eigentlich nichts Heiliges.«

Rosa: »Das Spiel da drin, das find ich sehr gut.«

Salima: »Ich würde auch eher nicht irgendwie göttlich…, weil, das könnte schwierig werden.«

Britta: »Garten-Spiele.« [Mehrstimmiges Lachen]

Rosa: »Rasensprenger mit Badehose.« [Lachen]

Salima: »Es geht ja im Kern dadrum, dass Geschichten aus unseren Büchern erzählt werden, es können Propheten-Geschichten sein, es können Geschichten sein von dem Volk Israel oder von der Schöpfung, von den Gleichnissen, das ist ja unterschiedlich und ich finde, das sollte noch dargestellt werden, von dem, was der Mensch erlebt oder erlebt hat, das hat einen Bezug zu mir, weil Gott ist ja doch dann manchmal ein bisschen weiter weg und Kinder haben nicht immer einen Bezug, zu … Ah, da ist Gott… die sehen das ja vor sich.«

Stefanie: »Ja, das ist ja genau der Gedanke. Ihr denkt, ihr spielt nur, seid euch aber bewusst…«

Rosa: »Da passiert was. Deswegen war ich ja auch bei heilig, weil heilig ist für mich – jüdisch kadosch übrigens, nur dass es mal klingt – … das hat für mich die Öffnung nach oben mit drin. Ich mach was hier, und es ist halt nicht 'ne Spielerei, sondern es kriegt so 'ne…«

Britta: »Aber heilig, das ist schon wieder irgendwie… so ganz oben. Heiliges Spiel, das darf ich auch nicht stören, das darf ich nicht verändern. Wenn ich sage ›Ein Kind spielt heilig‹, dann ist das was…«

Rosa: »… unantastbar ….«

Britta: »… aber so was von. So von wegen: ›Jetzt aber wieder die Puppe dahinstellen, die gehört auf die Arche Noah und fertig‹. Die Frage ist ja, wenn man – man muss ja im Untertitel doch deutlich machen, hier geht's um Religion – sagt: Religiöses Spiel, Spirituelles Spiel, aber ich finde auch Philosophieren… da geht's ja auch immer um Philosophieren, um den Zugang, über Gott und die Welt reden…«

[…]

Stefanie: »Wir haben das Thema Finanzen ausgelassen, ich glaube, das können wir an dieser Stelle auch erstmal so machen. Ich würde mir gern bei einem der nächsten Treffen angucken, wo docken wir relevant an, was unsere Netzwerke und Öffentlichkeitsarbeit angeht. Ihr macht das, glaube ich, ganz oft so en passant und dass wir das nochmal zielgerichteter machen.« [Zustimmung][127]

Die abgedruckte Sequenz ist ein Auszug aus einer längeren Phase geselliger kommunikativer Interaktion. Diese erstreckt sich über mehr als 30 Minuten und nimmt ein Viertel des gesamten Aushandlungsgespräches in Anspruch. Eingeleitet wird die Sequenz durch eine konkrete Anfrage des Direktors des Jüdischen Museums Berlin, ob die Initiative mit einem Fortbildungsangebot in das Programm des Museums aufgenommen werden wolle. Daran schließt sich die Gesprächsphase über den Titel eines solchen Angebotes, die Zielrichtung, die interreligiöse oder religiöse Ausrichtung, die Methode und die je persönliche Haltung dazu an. Dabei werden immer wieder sowohl in der sprachlichen Gestaltung Aspekte unterschiedlicher Religionspraktiken miteinander abgestimmt (»›Gott‹ im Wort«) wie auch Fragen der unterschiedlichen religiösen und theologischen Interpretationen in den Religionsgemeinschaften (»der ist eigentlich auch eingeführt«) verhandelt. Das »Wir« bezieht sich dabei wechselnd auf die je eigene Religionsgemeinschaft oder die Beteiligten der Initiative, ohne dass es darüber zu Missverständnissen kommt. Neben dem assoziativen, erzählerischen und anekdotenhaften Verlauf dieser Sequenz gibt es zwei weitere Hinweise, die diese Sequenz als Geselligkeit qualifizieren. Auch wenn der Anlass für dieses Gespräch eine konkrete Anfrage ist, entwickelt sich im Verlauf der Interaktion keinerlei teleologische Dynamik, die zu Entscheidungen oder Vereinbarungen für eine konkrete Reaktion oder Umsetzung der Anfrage führt.[128] Die Anfrage stellt den Anlass, nicht aber den Inhalt der Interaktion dar. Es kommt zu keiner Umsetzung der Idee, da keine der Beteiligten eine Entscheidung zur Umsetzung trifft; auch wird das Thema, obwohl es so viel Raum einnimmt, im Folgenden nicht mehr aufgenommen. Umso abrupter erfolgt der Abschluss der Sequenz: ohne inhaltliche Überleitung wird der Fluss der Konversation hart von Stefanie unterbrochen, indem sie auf die Finanzen verweist und damit einen kalten Wechsel zu der Form der Aushandlung vornimmt, den sie für »zielgerichteter« in Bezug auf die Organisation der Netzwerke und die Fragen der Finanzen hält. Damit erläutert sie zugleich, dass sie den vorherigen Abschnitt nicht als zielgerichtet (teleologisch) versteht, aber rückwirkend das gesellige

---

127 2. Treffen 16.02.2016.

128 Es wird auch im weiteren Verlauf nie zu einer solchen Umsetzung kommen und die Anfrage wird in den Folgegesprächen nicht wieder aufgegriffen.

Vorgehen durchaus rechtfertigt (»Das können wir auch erst mal so machen«). Die Bestätigung dieser Einschätzung durch die anderen Beteiligten weist darauf hin, dass sie in der Einschätzung der hohen Wertigkeit der geselligen Sequenz übereinstimmen. Diese ausführliche Interaktion kommunikativer Geselligkeit wird allein um ihrer selbst willen geführt. Sie erweist sich nicht als handlungsleitend, erzeugt also keine Handlungsfolgen und wird im Verlauf sprachlich als gegensätzlich zu den »sachlichen« Themen wie Finanzen von Stefanie ausdrücklich markiert und gerechtfertigt. Im Kontext geselliger Konversation gleicht der Austausch einer »Spielform der Vergesellschaftung«[129], wie Simmel es bezeichnet. Der assoziative Charakter, der Einbezug aller Beteiligten in den Austausch, die begleitenden langen Lachphasen und Amüsiertheit prägen diese Sequenz in besonderer Weise. Häufige Bestätigungsanschlüsse (»ja,«), der regelmäßige Rückbezug auf zuvor Gesagtes und die wenig kongruenten Anschlüsse, die sprachliche Weiterführungen erlauben, bestätigen kommunikativ den Eindruck des in Kapitel 4.1.1 erläuterten Playframes und illustrieren das Bild einer Improvisation im Jazz.

> »Und nun vollzieht sich vielleicht in der weitestgreifenden Weise diese Achsendrehung – von der Bestimmtheit der Lebensformen durch seine Materie zu der Bestimmung seiner Materie durch die zu definitiven Werten erhobenen Formen – in alledem, was wir *Spiel* nennen.«[130]

Während in dieser Sequenz zwar keine Folgehandlungen generiert werden, sich die Geselligkeitsform auch aus Freude um ihrer selbst willen entwickelt, formt sich in ihr dennoch eine Vision interreligiöser Sprachfähigkeit und Kommunikation, das Wissen um nicht-aufgebbare Inhalte und religiöse Werte der Beteiligten sowie die Erinnerung an das gemeinsam geteilte kommunikative Spiel.

4.1.2.3 Analogie zur geselligen Kommunikation in den Salons der Romantik

Im Folgenden arbeite ich mit einer Analogie zur Salonkultur der Romantik. Diese bietet sich an, weil die dortige religiöse Grenzen überschreitende, formalisierte Form gesellschaftlicher Alltagskommunikation Ähnlichkeiten mit den hier untersuchten Aushandlungen aufweist und darum erklärende Interpretationen liefern kann. Dabei beziehe ich mich auf die herausragende Rolle der Salons in der Romantik und dabei besonders auf die Rolle der Frauen, die bis heute als Symbole für diese Form der Kommunikation über gesellschaftliche Grenzen hinweg gelten können. So beschreibt Petra Wilhelmy-Dollinger in ihrem Überblick der Berliner Salonkultur:

---

129 Simmel, 1984 [1917], 53.

130 (Hervorhebung im Original) Simmel, 1984 [1917], 51.

> »Bei diesem parallelisierenden Vergleich zwischen der Salonkultur und den traditionellen Religionen kommt es weniger auf die einzelnen Inhalte hier wie dort als auf die prinzipielle Weite und Universalität, aber auch Verbindlichkeit des Geistes bzw. der Geisteshaltung in Salon und Religion, und zum anderen auf die Halböffentlichkeit der Veranstaltung selbst an.«[131]

Folgt zwar die Konversation und Alltagskommunikation in der Salonkultur in vielen Punkten anderen Regeln und Bedingungen als die hier vorgestellten Aushandlungsgespräche, so werde ich im Folgenden aufgrund einiger Strukturähnlichkeiten eine Verbindung zu transreligiöser Konversation in semi-öffentlichen Räumen der Salons der Romantik herstellen und mit der zeitgenössischen Theorie von Friedrich Schleiermacher damit anschließend in Verbindung bringen.

> »Der Salon stellt einen Freiraum dar. Die Geselligkeit des Salons ist frei von Statuten, Satzungen und unantastbaren ideologischen Dogmen, sie ist tolerant. [...] Es handelt sich bei den Salons um eine Geselligkeit um ihrer selbst willen. Diese zweckfreie Geselligkeit hat einen idealen, geistigen Beweggrund und ein formales geselliges Ziel, das zwanglos und freiwillig verfolgt wurde: sich gegenseitig zu respektieren, zu fördern und zu bilden.«[132]

Der Topos der Geselligkeit tritt in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Erscheinung. Als Form antihöfischer und darin häufig antihierarchischer (Sprech-)Formationen erhielt die Form der Geselligkeit an der Grenze zwischen privatem und öffentlichem Raum im Kontext wachsender Berliner Urbanität spätestens mit dem Aufkommen der dortigen »Salonkultur«[133] ab dem Beginn des 19. Jahrhunderts ihre spezifische gesellschaftspolitische und vergesellschaftende Relevanz.

> »Inmitten einer stratifizierten Gesellschaft stellte der literarische Salon eine ständeübergreifende Kommunikationsformation dar, in der die gesellschaftlichen Beschränkungen für die Dauer der Soirée aufgehoben waren und sich ein (nach Schleiermachers Geselligkeitstheorie) ›freier‹ und egalitärer Umgang unter Individuen, nicht mehr Standespersonen, entfalten konnte.«[134]

Dabei verbindet sich die Entstehung einer neuen Bürger:innenschicht als relevante gesellschaftliche Größe mit der Abgrenzung von den formalisierten Umgangsformen höfischer Interaktionen.[135] Kristallisationspunkte dieser sich verändernden Gesellschaftsform wurden inspiriert von ihren französischen Vorgänge-

---

131 Wilhelmy-Dollinger, 2008, 2.

132 Wilhelmy-Dollinger, 2008, 38-39.

133 Vgl. Wilhelmy-Dollinger, 2011, v.a. 114-119; 283-297; Lund, Schneider, Wels, 2017; Seibert, 2013.

134 Seibert, 2013, 583.

135 Vgl. Weissberg, 2016, 62.

rinnen, also einer gesellschaftlichen Interaktionsform, die retrospektiv als »Salons« bezeichnet wurden.[136] Ort dieser Art von Begegnungen waren Privaträume (Salons) vor allem jüdischer Frauen, die als Gastgeberinnen sowohl thematische wie kulturell-literarische Einheiten inszenierten. Der Hinweis auf die Salonkulturen erscheint hier nicht von ungefähr. Auch diesem kulturellen Phänomen haftete über lange Zeit der Makel des Irrelevant-Konversatorischen an. »Der ›Salon‹ war lange Zeit Thema von Essays und Feuilleton-Artikeln. Für eine wissenschaftliche Untersuchung schien das Thema zu ›leicht‹, die Quellenlage zu vage.«[137] Zeitgleich aber mit dem Aufkommen gesellschaftlich relevanter und verbreiteter Geselligkeit in Berlin/Deutschland hebt Schleiermacher diese bereits in den Rang eines philosophischen Begriffes und erklärt sie mit Rückgriff auf Immanuel Kant zu einem menschlichen Grundbedürfnis.[138] Geselligkeit erschließt für Schleiermacher einen neuen Raum ohne Beschränkungen. Denn der berufliche Bereich sei durch Einseitigkeiten und Notwendigkeiten beschränkt. Der private Bereich wiederum sei durch eine sehr kleine Anzahl an Menschen, mit denen man interagiere, beschränkt. In der Form der Geselligkeit erkennt er den dritten zusätzlichen, notwendigen Bereich der freien Geselligkeit.[139] In diesem Bereich der Freiheit sei es nötig und möglich, dass die Sphäre des Individuums so vielfältig wie möglich von der Sphäre anderer »durchschnitten«[140] werden solle. Erst dieser Akt des Durchschneidens sei in der Lage, zuvor Unbekanntes vertraut und befreundet zu machen.[141] Bernd Oberdorfer führt aus, darin sei »eine Gewichtsverlagerung von der Intimität hin auf Öffentlichkeit zu erkennen, die sich konkretisiert im Übergang von der Leitkonfiguration der *Freundschaft* hin auf die komplexere, integrativere Konfiguration der *freien Geselligkeit*.«[142] Er führt weiter aus, dass die Geselligkeit eine Zwischenstellung innehabe, sie sei sowohl intim als auch Teil der Öffentlichkeit. In der Charakterisierung des so entstehenden Raumes im Zwischenbereich durch die Form der freien Geselligkeit lässt sich eine Strukturähnlichkeit zu dem Zwischenraum interreligiöser Aushandlungsprozesse der Drei-Religionen-Kindertagesstätte erkennen. Zunächst wirkte die dortige Häufigkeit und Intensität der (›plaudernden‹) Geselligkeit im Rahmen beruflicher und sachbezogener kom-

136 Vgl. Mackeldey, 1991, 29-44.

137 Schultz, 1997, V.

138 Vgl. »Versuch einer Theorie geselligen Betragens«, die Schleiermacher unter einem Pseudonym veröffentlichte, Schleiermacher, 1984 [1799], 163-184.

139 Vgl. Schleiermacher KGA V/3, 165; er betont, dass Frauen von den Einschränkungen besonders betroffen seien; vgl. 173.

140 Schleiermacher 1984 [1799], 165.

141 Vgl. Schleiermacher, 1984 [1799], 165.

142 (Hervorhebung im Original) Oberdorfer, 1996, 416. Zum Zusammenhang von Freundschaft als politische Freundschaft und der Wahrnehmung des öffentlichen Raumes vgl. Kapitel 5.

munikativer Interaktionen scheinbar ziellos und überflüssig.[143] Aus diesen kommunikativ-geselligen Interaktionen entstand aber im Verlauf der Aushandlungen durch die kommunikativen Signale geteilter (religiöser) Alltäglichkeit und Vertrauensbildung einerseits und unterstützt durch die erfahrbaren Manifestationen von Geselligkeit (Kaffee, Getränke, Gebäck, Schokoladenwürfel etc.) genau jener »neue« Zwischenraum freier interreligiöser Geselligkeit.[144]

> »Es muss also einen Zustand geben, der diese beiden ergänzt, der die Sphäre eines Individui in die Lage bringt, dass sie von den Sphären Anderer so mannigfaltig als möglich durchschnitten werde, und jeder seiner eignen Grenzpunkte in die Aussicht in eine andere und fremde Welt gewähre, so dass alle Erscheinungen der Menschheit ihm nach und nach bekannt, und auch die fremdesten Gemüther und Verhältnisse ihm befreundet und gleichsam nachbarlich werden können.«[145]

Dieser gesellige Raum weist ähnliche kommunikative Grundlagen auf, wie sie für die kommunikative Interaktion der »Salons« grundlegend waren: »Gesprächsthemen wurden selten vorgegeben und konnten rasch wechseln. Die Art der Formulierung, der besondere Witz einer Darstellung konkurrierten mit dem Inhalt.«[146] Der kommunikative Raum gestaltet sich grenzüberschreitend, antihierarchisch,[147] handlungsleitend in der Außenwelt, religionsübergreifend[148] und spielerisch amüsant.[149] Konversation als Form der Kommunikation und gesellschaftlicher Aushandlung in diesem Zwischenraum spielt dabei die zentrale Rolle.[150] Bereits Schleiermacher verweist darauf, dass dieser Raum als ein Raum gesellschaftlicher Utopie zu denken sei, weil die freie Geselligkeit

143 So die überraschten Kommentare bei der Bearbeitung der Transkripte.

144 Dabei hat die Anordnung dieses freien interreligiösen Zwischenraumes der Geselligkeit Anmutungen an das grundlegende Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte mit ihren drei unabhängigen Einrichtungen und dem gemeinsamen »Zwischen- und Begegnungsraum« (vgl. Kapitel 2.3).

145 Schleiermacher, 1984 [1799], 165.

146 Weissberg, 2016, 65.

147 »Um 1800 jedoch waren viele Gastgeberinnen noch nicht einmal Frauen des Bürgertums; die vielleicht bekanntesten Salons dieser Zeit wurden von Jüdinnen geleitet.« Weissberg, 2016, 63.

148 Der Tatsache, dass insbesondere in den Berliner Salons überwiegend jüdische Frauen als Gastgeberinnen, sog. Salonieres, fungierten, beschreibt Weissberg, vgl. Weissberg, 2016, 63-64.

149 »[...] aber immerhin gewinnt sie aus ihr, je vollkommener sie gerade als Geselligkeit ist, auch für den tieferen Menschen eine symbolisch spielende Fülle des Lebens und eine Bedeutsamkeit, die ein oberflächlicher Rationalismus immer nur in den konkreten Inhalten sucht; so dass er, da er diese hier nicht findet, die Geselligkeit nur als eine hohle Läppischkeit abzutun weiß.« Simmel, 1984 [1917], 53.

150 Vgl. Bilski, Braun, 2005.

die gesellschaftlichen Beschränkungen geradezu überschreite.[151] Eine Einschätzung, die auch Arendt in ihrer Rahel-Varnhagen Biografie teilt.[152] Für sie gilt der Salon »als ein utopisch anmutender Freiraum, der eine deutsch-jüdische Symbiose vorspielen konnte.«[153] Auch wenn in der Geselligkeitsform der Salons des 19. Jahrhunderts diese auch im öffentlichen Bereich (also außerhalb dieser Zwischensphäre) punktuell handlungsleitend wurde, so unterscheiden sich – neben vielen weiteren äußeren und historischen Aspekten – die hier vorgestellten Aushandlungsgespräche darin, dass sie nicht um der Geselligkeit willen allein geführt werden, sondern gleichzeitig ein manifestes Ziel zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte verfolgen. Diese Aspekte stehen nicht in einer Dichotomie zueinander, sondern bedingen sich vielmehr gegenseitig. Erst die kommunikative Konstruktion eines imaginierten visionären Zukunftsraumes der Drei-Religionen-Kindertagesstätte eröffnet den utopiefähigen Zwischenraum, der wiederum kommunikative Formationen in Form interreligiöser Geselligkeiten ermöglicht, die grundlegend für die kommunikative Raumkonstruktion sind.

> **Britta:** »[…] aber dieses Inhaltliche, wie kriegen wir das hin, dass wir unterschiedlich groß sind und unterschiedliche Kompetenzen an diesen Stellen, das immer wieder deutlich zu machen, ohne dass wir uns verletzen in irgendeiner Form, weil das nicht unser Interesse ist. Aber dass wir dann gucken, mit diesem Ziel und Wunsch, was wir haben, interreligiös zu arbeiten, wie kommen wir da weiter?«[154]

> **Britta:** »Ich denke, das ist uns doch auch allen bewusst. Wir haben uns doch ewig im Kreis gedreht und genau dieses Thema, die konstruierte Gleichheit, da haben wir doch ein schönes Wort dafür.«[155]

> **Rosa:** »Ich würde gerne einen Punkt verschärfen, und ich hoffe, ich krieg das jetzt gut formuliert: Also ja, die gesellschaftliche Situation ist so, wie sie ist, und die Kräfte und Ressourcen sind ungleich verteilt, aber ich finde, wir müssen uns, und vielleicht ist das auch nochmal an Salima und mich nochmal die innere Aufgabe zu sagen, dass wir uns bewusst dafür entschieden haben, also ehrlich gesagt […] das heißt, dass wir uns auf den Kita-Verband verlassen und diese Ressourcen nutzen, das ist eine bewusste Entscheidung, weil das gut für uns ist, also das ist gut

---

151 Vgl. Vosskamp, 2018, 221-225.

152 Vgl. Arendt, 1987, 40. Arendt beschreibt die Problematik der deutsch-jüdischen Symbiose in der Form der Assimilation bereits hier als fatale und falsche Illusion, deren Auswirkungen in der Schoa ihre vernichtende Konsequenz zeigen.

153 Weissberg, 2016, 64.

154 5. Treffen 22.09.2016.

155 10. Treffen 30.08.2017.

für das Projekt, es ist gut, irgendwo auch, weil wir eine gesellschaftliche Wirklichkeit, die wir, Stefanie, wie du gesagt hast, eigentlich raushalten wollen, wenn wir immer von Augenhöhe und Gleichheit reden, bewusst unbewusst strukturell mit reingebracht haben […] Aber wir hätten sagen können, dass wir unsere Strukturgeschichte da nicht reinholen dürfen und irgendwie anders lösen müssen, das ist mir ganz wichtig. Wir haben da was gemacht und ich finde nicht, dass wir Gefangene des Systems sind, dass wir es so machen, auf Englisch würde man sagen also we should embrace it, also wir sollten einfach ja dazu sagen, so ist das und so ist das gut, und zwar nicht aus Sachzwang, sondern so ist es. Jetzt ist klar oder lauf ich gerade im Wald?«[156]

Es handelt sich hier um drei unabhängige Ausschnitte des fünften, zehnten und fünfzehnten Aushandlungsgespräches. Ich führe sie hier auf, weil sie Bezug nehmen darauf, dass die Beteiligten den kommunikativ-interreligiösen Aushandlungsraum als Raum wahrnehmen, in dem utopisch-visionäre Möglichkeiten sukzessive entwickelt wurden: eine »konstruierte Gleichheit« im Bewusstsein gesellschaftlicher Realitäten, die anders ist als die gesellschaftlich vorgegebenen (»ich finde nicht, dass wir Gefangene des Systems sind«).[157] Das Neue kann hier neu gedacht werden und wird handlungsleitend. Im ersten Ausschnitt steht die Frage im Raum, wie eine inhaltlich-differenzierte Struktur aussehen könnte, bei der die Beziehungen der Beteiligten unversehrt bleiben (»ohne dass wir uns verletzen«).[158] Der zweite Abschnitt aus dem zehnten Aushandlungsgespräch beschreibt einerseits die Suchbewegung (»ewig im Kreis gedreht«) und zitiert die sprachliche Lösung dieses Dilemmas mit dem Satz, der vollständig heißt: »eine konstruierte Gleichheit, die es so nicht gibt«, und bewertet diesen positiv (»schönes Wort«). Der dritte Ausschnitt stellt eine umfangreiche Auseinandersetzung von Rosa zu dem Verhältnis der Entscheidung der Beteiligten (hier speziell sie selbst und Salima) im Verhältnis zu den Sachzwängen dar. Dabei sieht sie die Entscheidung zur Bauherren-Trägerschaft des Kita-Verbandes in einem spannungsreichen Verhältnis zum Slogan der »konstruierten Gleichheit«. Rosa nutzt in dieser Sequenz eine Neudeutung, um retrospektiv ihre »Entscheidung« bzw. »Umarmung« (embrace) als solche positiv zu qualifizieren und um so die Freiheit der Entscheidung jenseits des vorgegebenen Systems (»Gefangene des Systems«), in dem die Beteiligten interagieren, hervorzuheben.

---

156 15. Treffen 1. Teil 27.05.2019.

157 Vgl. Simmel, 1984 [1917], 57: Die Geselligkeit schaffe eine »ideale soziologische Welt«.

158 Im Zentrum der Geselligkeit liegt die Interaktion der Beteiligten »das heißt, in dem Reize des Beziehungsspieles, das sie, bindend und lösend, siegend und unterliegend, gebend und nehmend, zwischen den Individuen stiften.« Simmel, 184 [1917], 62.

4.1.2.4 Zusammenfassung

Mit den kommunikativen Formen des »Plauderns« oder der gezielten informellen Alltagskommunikation lassen sich Verbindungen schaffen, die sich in formalisierten Strukturen nur schwer herbeiführen lassen. Gleichzeitig können genau in diesen informellen Settings wesentliche Elemente des Miteinanders, der gesellschaftlichen Realitäten und der Umgang mit Unterschieden und Gemeinsamkeiten aktiv ausbalanciert werden. Es geht dabei darum, Vertrauen und Vertrautheit zu schaffen, gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu bearbeiten und Offenheit für utopische Vorstellungen von Gleichheit in Differenz zu kreieren. Auch der Umgang mit verschiedenen religiösen Prägungen, Ritualen und Vorstellungen kann so zu einem fluiden und gestaltbaren kommunikativen Alltagsbestand geformt werden. Dies ist dann eine Form interreligiöser Alltagspraxis und ebenfalls eine gelebte und erlebte Bestätigung, dass die Idee des interreligiösen Miteinanders in der Drei-Religionen-Kindertagesstätte zu realisieren ist und bereits vorgelebt werden kann.

4.2 Die kommunikative Balance zwischen interpersonalem Beziehungsgewebe und Intergruppen-Repräsentanz

Mit der Differenzierung der kommunikationswissenschaftlichen Wahrnehmung im Rahmen dieser Studie wurde bereits deutlich gemacht, dass die untersuchten Aushandlungsprozesse einerseits als Kommunikation im Nahbereich (Freundschaft, Familie etc.) verstanden, andererseits als Intergruppen-Kommunikation untersucht werden können, da die Beteiligten jeweils unterschiedliche Institutionen und Vereine verschiedener Religionsgemeinschaften repräsentieren und bis hin zu Entscheidungen über weitreichende finanzielle Verantwortlichkeiten für diese sprechen. Diese Doppelfunktion der Beteiligten wird kommunikativ kontinuierlich ausbalanciert und in den verschiedenen Phasen der Aushandlungsprozesse durch Zugehörigkeitssignale Einzelner jeweils aktualisiert bzw. balanciert.[159]

159 »Rather, and this may be one means in the long run of developing a unique *intergroup communication theory*, readers are encouraged to hold on to any constructs, phenomena, and processes found in a given setting and to apply them innovatively to other intergroup situations where they may be invisible« (Hervorhebung im Original) Giles, 2012, 4.

4.2.1 Kommunikative Signale von interpersonaler und Intergruppen-Kommunikation

Auf der einen Seite weisen die Daten auf einen hohen beziehungs- und vertrauensorientierten Kommunikationsanteil im interpersonalen Bereich der Beteiligten hin. In Alltagskommunikationen, langen ausgiebigen Phasen der Geselligkeit und insbesondere emotionalen Phasen (Lachen, Weinen, Zeichen von Nähe) werden Beziehung und Vertrauen kommunikativ mit hohem Einsatz (re)konstruiert. Dabei lässt sich eine deutliche Unterscheidung der kommunikativen Prozesse für die Phasen erkennen, in denen es um die konkreten Verhandlungsbereiche zur Umsetzung der Drei-Religionen-Kindertagesstätte geht. Die Verhandlungen zum Bau der Drei-Religionen-Kindertagesstätte erfordern einerseits nachvollziehbare Informationen über Aktionen, die außerhalb der Gespräche vorgenommen werden, und die (kommunikative) Einbindung von Entscheidungen, die die Beteiligten miteinander treffen, die aber Auswirkungen und Abstimmungsbedarf mit dem jeweiligen Verein oder der jeweiligen Institution erfordern, als deren Vertreterinnen/Repräsentantinnen die Beteiligten jeweils in die Verhandlungen gehen.[160] Aus diesen beiden Bereichen kommunikativer Prozesse ergeben sich überlappende Kommunikationen, in denen eine Unschärfe vorliegt. Einerseits gibt es hier einen Geselligkeitsmodus, der geprägt ist von relationalen Bezügen (interpersonaler Kommunikation), und andererseits einen Verhandlungsmodus, der geprägt ist von der Repräsentanz der vertretenen Organisationen/Vereinen (Intergruppen-Kommunikation).

> **Rosa:** »Jetzt lasst uns doch schon mal weitergucken, ob es noch ein paar Elemente gibt, die wir denken können oder ob wir gucken können, was wir an Beratungsbedarf haben. Wie kriegen wir zwischen den drei Modellen, die du gesagt hast, Stefanie …, ich hab von den drei im Kopf keins priorisiert, wo ich sage, dass es drei unterschiedliche Träger sein …. Für mich, wenn ich realistisch bin, sind die irgendwie gleichrangig, weil, das muss funktionieren. Und das Modell, was für uns am besten funktioniert, da vertrau ich uns inzwischen auch genug, ich kann mir das gut vorstellen, dass Britta, dass du baust und dass wir alles dazu schießen, was wir irgendwie können, und dass wir trotzdem 'ne Augenhöhe hinkriegen, aber da hab ich überhaupt kein … das merk ich, ich glaub, da wäre ich vor 'nem halben Jahr, da wäre ich noch anders drauf gewesen. Aber jetzt hab ich das Gefühl, also von mir aus können wir die drei Modelle und das wäre dann wirklich 'ne Frage an den Juristen, können wir einfach durchdenken, Vor- und Nachteile und uns dann jeweils nochmal klar machen, was heißt das intern. Oder wie seht ihr das?«

160 Schubert befasst sich kritisch mit der Rolle der Repräsentant:innen, wenn sie sie als »Gatekeeper« und »Broker« bezeichnet; Schubert, 2014b, 233.

Britta: »Mal jetzt die Variante eins, jeder baut für sich. Da ist immer die Frage, wie realistisch ist, dass das gelingt, dass jeder für sich baut. Ich glaube, das wäre für alle das Einfachste. Du gehst zu deiner Bank, holst die 1,3 Millionen, du gehst zu deiner Bank und holst die 1,3 Millionen, ich geh zu meiner Bank und hol mir 1,3 Millionen, und dann gucken wir noch, wie wir die Turnhalle hochziehen.« [Lachen]

Rosa: »Da lachen wir dann die Eltern ran.« [Lacht]

Britta: »Das wäre das Einfachste, und dann hat jeder sein Risiko mit seiner Hütte. Wenn sie nicht voll ist, muss er dann gucken, wie er seinen Kredit dann zahlt, aber so ist es dann in der Variante drei, da muss viel geklärt werden. Ich vertraue euch, aber jeder andere, der an den Stellen Entscheidungen mit trifft, das muss dann so was von wasserdicht abgesichert sein, auch weil, ich wollte noch 15 Jahre bleiben, wenn ich ein Projekt dann so in den Sand setzte mit so viel Verlust, dann war's das.«[161]

In der hier vorgestellten Sequenz erörtern Rosa und Britta die Möglichkeiten, mit welcher Konstruktion die Umsetzung des Baus einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte am besten möglich sein könne. Dabei bezieht sich Rosa zunächst sehr deutlich auf die Vereine/Institutionen, die das Vorhaben umsetzen wollen (»Träger«). Dementsprechend spricht sie von »Modellen«, »Beratungsbedarf« und »Prioritäten im Kopf«. Eine Veränderung beginnt dort, wo sie sich konkret auf ihre Einschätzung bezieht, die anschließend ein inklusives »wir« nach sich zieht. Es geht nicht mehr um die abstrakte Ebene der Umsetzung, sondern um die Frage, ob die Beteiligten gemeinsam ein Modell befürworten, weil es »für uns am besten funktioniert«. Dass hier der Fokus auf interpersonale Kommunikation gelegt wird, wird durch ihr anschließendes Bekenntnis zur Entwicklung des Vertrauens auf die Beteiligten signalisiert (»vertraue ich uns inzwischen auch genug«). Wenn sie im Folgenden von der Umsetzung des Baus spricht, nimmt sie keinen Bezug mehr auf die Träger, sondern spricht Britta persönlich als diejenige an, die persönlich bauen würde (»dass du baust«). Diese Haltung erklärt sie mit einer Entwicklung der persönlichen Vertrauensbildung. Dass sie abschließend eine offene Einschätzungsfrage direkt an die Beteiligten richtet, signalisiert zusätzlich den Aspekt interpersonaler Bezugnahme. Britta nimmt die Frage auf, indem sie sich mit dem sprachlichen Verweis (»Variante eins«) auf den Beginn von Rosas Beitrag zu den Trägern bezieht. Während sie sprachlich zunächst offenlässt, ob sie von Trägern oder von Individuen spricht (»jeder baut für sich«), wechselt sie im weiteren Verlauf in ein persönliches Du und formuliert die Umsetzung

161 4. Treffen 20.04.2016.

des Bauvorhabens von Seiten der Träger so, als würde jede Beteiligte dies ad personam umsetzen: »Du gehst zu deiner Bank, holst die 1,3 Millionen, ich gehe zu meiner Bank und hole die 1,3 Millionen [...] und dann gucken wir noch, wie wir die Turnhalle hochziehen.« Obwohl sie hier eigentlich von der Umsetzung durch die Vereine/Institutionen spricht, formuliert sie diesen Vorgang so, als würden die Personen selbst es tun – also interpersonal. Sie führt diesen Kommunikationsmodus auch in ihrem nächsten Beitrag fort und bezieht das Bauvorhaben in diesen Kommunikationsstil mit ein (»jeder seine Hütte«). Nicht zuletzt das Risiko, das damit verbunden sei, formuliert sie als individuelles Risiko. Abschließend geht auch Britta auf das erarbeitete Vertrauen ein, das sie ausschließlich interpersonal begründet: »ich vertraue euch, aber jeder andere, der Entscheidungen mit trifft«. Hier geht es beim Stichwort Vertrauen wieder unmittelbar um die Personen selbst und nicht um die Vereine/Institutionen. Sie betont abschließend, dass es bei der Beteiligung weiterer Personen bzw. Vereine/Institutionen unerlässlich sei, Sicherheiten abzugeben, weil sie im Fall ihrer Bauherrenschaft sonst persönlich das Risiko tragen würde.

In diesem Abschnitt wird deutlich, dass der Kommunikationsmodus auch im Kontext der Beteiligung der Träger interpersonal ausgerichtet ist – insbesondere dann, wenn es um das gegenseitige Vertrauen geht. Dabei gehen die Sprecherinnen beide davon aus, dass die Beteiligten jeweils nachvollziehen können, ob sie sich im Kontext eines angesprochenen Du auf die Person oder den/die jeweils vertretene/n Verein/Institution und damit auf Intergruppen-Kommunikation beziehen. Mit dieser Sequenz wird deutlich, was zu Beginn bereits angesprochen wurde: Während die Frage nach interpersonaler bzw. Intergruppen-Kommunikation den Fokus beschreibt, unter dem die Analyse steht, und die Beziehung der Interaktanden zueinander darüber definiert wird, bleibt im Rahmen der analysierten Aushandlungsgespräche genau diese Beziehungsdefinition fluide. Die Beteiligten treten als einzelne Subjekte mit einem hohen Interesse an Beziehungsaufbau untereinander auf. Gleichzeitig aber – qua ihrer jeweiligen Rolle in den Vereinen/Institutionen, denen sie angehören, – repräsentieren sie diese auch und treten als deren Sprecherinnen auf, wodurch die Frage der Intergruppen-Dynamik immer wieder in den Vordergrund tritt. Die Betonung der interpersonalen Bezugnahme ermöglicht den Beteiligten darüber hinaus, den Macht- und Ressourcenunterschied zwischen den vertretenen Vereinen/Institutionen zumindest kommunikativ so zu überbrücken, wie Rosa es formuliert, »*Britta, dass du baust und dass wir alles dazu schießen, was wir irgendwie können und dass wir trotzdem 'ne Augenhöhe hinkriegen*«.[162]

162 4. Treffen 20.04.2016; vgl. Kapitel 4.4.

4.2.2 Das Verhältnis der Person zum vertretenen Verein/zur vertretenen Institution

In anderen Sequenzen formulieren die Beteiligten wiederum sehr klar ihr eigenes Verhältnis zu dem Verein/zu der Institution, die sie jeweils vertreten.

> **Rosa:** »Aber das wäre von Masorti, ich muss meinen Vorstand noch fragen, aber die tun normalerweise, was ich will, das wäre mein Punkt wirklich zu sagen, wir gehen für dieses Projekt an den maximalen Kreditanschlag, auch für die Partnerschaft, das finde ich ist völlig…«[163]

Insbesondere im Hinblick auf finanzielle Risiken, die ein Verein oder eine Institution eingeht, erklärt Rosa in Bezug auf den von ihr vertretenen Verein Masorti, dass sie dies mit dem Vorstand absprechen müsse, dieser ihren Entscheidungen aber in der Regel zustimmen würde. Für Salima als Vorsitzende des DMZ ist insbesondere die Zustimmung ihrer Mitglieder und die klare Nachvollziehbarkeit wesentlich:

> **Salima:** »Ich müsste gar nicht Besitzer sein oder in so 'nem Vertrag als Besitzer auftauchen, mit dem Verein DMK, deswegen ist es für mich einfacher und auch dass es andere, also jetzt vom DMK Leute oder andere, die N [Name] oder so, dass die das anderen Muslimen erzählt, das muss ja auch irgendwie für die Leute nachvollziehbar sein, wenn dann will ich das korrekt haben, also dass sie dann wirklich sehen, wir sind zum Beispiel Mieter bei euch. Dass irgendwie alles abgeklärt ist.«[164]

> **Salima:** »Das sind so die Wege, die ich jetzt gehen würde, wenn die Bank jetzt sagt, also Kredit können wir vielleicht so oder so, und DMK halten wir auch in dem Sinne für kreditwürdig, wenn es nach islamischen Prinzipien möglich ist. Das sind dann auch so Sachen… dann muss ich die Mitglieder mit im Boot haben, die müssen da ja auch nochmal mitgehen, das würd ich dann nicht alleine entscheiden wollen, gerade wenn es dann so eine Summe auch ist, dann hätte ich die schon gerne hinter mir.«[165]

Für den Evangelischen Kindertagesstättenverband und seinen Vorstand in der Person von Britta hingegen ist der Aufsichtsrat als feste Kontrollinstanz implementiert und scheint deutlich höhere Anforderungen an Britta zu stellen, und die persönlichen Konsequenzen für ihre berufliche Zukunft stellt sie als sehr gravierend dar:

---

163 4. Treffen 20.04.2016.

164 6. Treffen 31.10.2016.

165 4. Treffen 20.04.2016.

Britta: »Ansonsten bin ich diejenige, die ihren Job verliert. Das will ich nochmal ganz, ganz deutlich machen, wenn der Aufsichtsrat, wenn ich hier Scheiße baue und quasi den Kita-Verband gefährde, dann bin ich weg vom Fenster.«[166]

Stefanie schließlich befindet sich in einer anderen Situation, da sie nicht als Bauherrin oder Vertragspartnerin im Rahmen des Baus einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte auftritt/auftreten wird. Der Kirchenkreis Berlin Stadtmitte, für den sie als Vertreterin in Erscheinung tritt, ist dabei als Initiator aber ohne eigene rechtliche Beteiligung mit im Spiel:

Stefanie: »Dann kann ich auch… immer wieder sagen, dass der Kirchenkreis dieses Projekt als Kirchenkreis haben will […].«[167]

4.2.3 Interpersonale und Intergruppen-Kommunikation

Im Zentrum interpersonaler Kommunikation stehen relationale Interaktionen, also kommunikativ konstruierte Beziehungsprozesse. Dazu betont vor allem Manning, dass Kommunikation selbst schon die Beziehung sei und nicht als Container verstanden werden solle, der die Beziehung enthalte.[168] Dies ist für die Frage nach dem Ausbalancieren zwischen interpersonalen und Intergruppen-Aspekten grundlegend, weil der Beziehungsaspekt nach Manning immer im Vordergrund stehe. Primär gehe es um die jeweils individuelle Beziehungsgestaltung, die auch Ausdruck der jeweiligen Charaktere, persönlichen Vorlieben und Persönlichkeiten sei.[169]

»As such, interpersonal communication scholars should continue to expand inquiry into how relationships, identities, and tasks are in the communication (›constituted by it‹) rather than simply continuing our current dominant focus on the communication in the relationships or between two or more people (›containing it‹).«[170]

Auch wenn die Frage nach Identität im Rahmen interpersonaler Kommunikation eine Rolle spielen kann, tut sie dies zeitgleich zu anderen Aspekten. Dies unterscheidet sich bei der Wahrnehmung von Intergruppen-Interaktionen.

166 11. Treffen 26.09.2017.

167 10. Treffen 30.08.2017.

168 Manning, 2020, 35-36.

169 »People's communicative episodes can be defined by varying degrees of interpersonal salience. The extreme of this would be an interaction influenced only by participants' moods and personalities, and one where their social identities were virtually irrelevant« Giles, 2012, 3.

170 Manning, 2014, 432.

Hierbei gilt die Annahme als zentral, dass sich das Empfinden der Zugehörigkeit zu einer Gruppe, aus deren Position heraus die Interaktion spezifisch motiviert oder gestaltet wird, häufig auf das bezieht, was als Identität bzw. Gruppenidentität bezeichnet wird.[171] Dabei geht es vor allem um die Frage, wie hervorstechende soziale Zugehörigkeiten und nicht individuelle Charakteristika die Kommunikation prägen.[172] Im Fokus steht, wie im Rahmen kommunikativer Interaktionen Informationen über die Zugehörigkeiten zu (Identifikationen mit) verschiedenen sozialen Gruppen vermittelt und miteinander kommuniziert werden und wie diese Gruppeninformationen bzw. -zugehörigkeiten kommunikative Interaktionen prägen.[173] Grundsätzlich ist Kommunikation immer eine interpersonale und Intergruppen-Interaktion.[174] Wird aber der Fokus auf die Intergruppen-Kommunikation gerichtet, können dadurch leichter Konflikte und Missverständnisse erklärt werden, insbesondere wenn dies im Zusammenhang mit Machtgefällen zwischen den jeweiligen Gruppenzugehörigkeiten einhergeht.[175] Intergruppen-Kommunikation bezieht sich vor allem auf die Sozialpsychologie und die ›Theorie der sozialen Identität‹ (»Social Identity Theory« – SIT[176]). SIT geht davon aus, dass Individuen sich selbst als Mitglieder von ›Ingroups‹ wahrnehmen und von anderen als Mitglieder dieser Gruppe wahrgenommen werden. Aus der Gruppenmitgliedschaft ergibt sich sozialer Wert und emotionale Bedeutung. Zuordnungen werden jeweils mit Wertungen im Hinblick auf die soziale Gruppe verbunden. Eine komplexe Vorstellung von sozialer Identität liegt diesem Konzept zugrunde. Diese Theorie fokussiert vor allem auf die Dynamiken und Bedürfnisse zwischen den jeweils interagierenden Subjekten und deren (sozialen) Identitäten.

---

171 Vgl. Harwood, 2012, 167-168.

172 »In contrast, would be interactions where participants' group identities – their clans, cliques, unions, generations, families etc. – almost entirely dictate the conversational dynamics; speakers' idiosyncratic characteristics here would be almost immaterial«. Giles, 2012, 3; Harwood, 2012.

173 Vgl. Allport, 1979; Pettigrew, Tropp, 2008. Nach der Kontakthypothese gilt, dass je mehr Intergruppen-Kontakte Personen haben, sich Vorurteile und Stereotype umso mehr abbauen. Unter spezifischen Bedingungen kann dieser Prozess noch unterstützt werden. »Work on contact highlights the importance of institutional support and advocation of more positive intergroup relations, the importance of equal status between groups, the importance of cooperation between groups and the importance of positive media presentations of intergroup friendships – to name just a few.« Everett, 2013, Abs. 1. Kritisch anzumerken ist allerdings gegen die Kontakthypothese, dass während des deutschen Nationalsozialismus die häufigen Kontakte zur jüdischen Bevölkerung die nicht-jüdische Bevölkerung nicht von der gesellschaftlichen Beteiligung an der Schoa abgehalten haben.

174 »Henri Tajfel had always argued (somewhat mischievously) that at least 70 % of so-called interpersonal interactions were actually highly intergroup in nature.« Giles, 2012, 3.

175 Giles, 2012, 9-12.

176 Vgl. Tajfel, Turner, 1979; Tajfel, Turner, 1986.

Da es bei der Frage nach Intergruppen-Kommunikation auch – wie in der SIT – um Identität geht, greife ich auf Sascha Nickes prozessuales Verständnis von Identität zurück, wobei das Konzept von Identität insgesamt zunehmend kritisch betrachtet wird (s.u.).

> »Prozesshafte Identität wird also in der Begriffstheorie als eine temporäre, vielfältige und relative Erscheinungsform verstanden, die im Verhältnis zur situativen Umwelt, den eigenen Selbstbildern und Moralvorstellungen, den sozio-kulturellen Denkweisen und Verhaltensnormen gebildet wird.«[177]

4.2.4 Intergruppen-Kommunikation als »Boundary Work«

In den letzten Jahren wurden der Begriff und die Konzeption von Identität intensiv und kritisch diskutiert.[178] Im Rahmen dieser Untersuchung kommt dem Konzept und Begriff der Identität im Rahmen interreligiöser Aushandlungen keine Schlüsselfunktion zu, denn es geht bei der Forschungsfrage weniger um die inneren Prozesse der Beteiligten, sondern um das Wie kommunikativer Interaktionen und um die Frage, wie Ein- und Ausschlussprozesse kommunikativ konstruiert werden. Dazu lassen sich im Bereich von Intergruppen-Aushandlungsprozessen kommunikative Abgrenzungen und Zugehörigkeiten sowie die kommunikative (Re-)Konstruktion von Grenzziehungen erkennen. Darum werde ich mich im Folgenden zunächst auf Klinkhammer beziehen, die den Begriff der Boundary Work (Grenzziehungspraktiken) in die Analyse interreligiöser Kommunikationen einführt, ohne dabei allerdings den Identitätsbegriff vollkommen aufzugeben.[179] Mit dem Begriff der Boundary Work erläutert sie, »inwiefern der interreligiöse Dialog als eine spezifische Auseinandersetzung mit religiösen und gesellschaftlichen Grenzen zu beschreiben ist, in der die Akteure (religiöse) Identität und (religiöse) Alterität rekonfigurieren.«[180] Sie untersucht in diesem Zugang kritisch, ob sich die These bestätigen lasse, dass interreligiöse Interaktionen immer einen Beitrag zu friedlichem, gesellschaftlichem Zusammenleben leisteten. Klinkhammer beschreibt hingegen, dass in interreligiösen Dialogen vielmehr neue Grenzen

177 Nicke, 2018.

178 Vgl. Aladin El-Mafaalani, 2019; Strauß, 25.02.2019. Auf Identität bezogene Prozesse von Inklusion und Exklusion sind nicht von gesellschaftlichen Exklusionsprozessen wie Rassismus, Antisemitismus oder Islamfeindlichkeit zu trennen. Darauf kann aber im Rahmen dieser Arbeit nur hingewiesen werden.

179 Vgl. Klinkhammer, 2019.

180 Klinkhammer, 2019, 79.

durch »Spaltung und Fusion«[181] entstünden.[182] Der Kontakt zwischen Kollektiven, so führt sie aus, rege eher zur Grenzziehung an.[183]

> »Bei den befragten Dialoginitiativen hat sich beispielsweise häufig die Tendenz gezeigt, die bestehenden ungleichen gesellschaftlichen Machtverhältnisse in der Dialoggruppe über Statusunterschiede auf den genannten Ebenen zumeist ungewollt zu reproduzieren.«[184]

Auch Nagel greift auf Boundary Work als Analyse-Kriterium in interreligiösen Formaten zurück, indem er zwischen sozialen und symbolischen Grenzen unterscheidet. Als symbolisch gelten diejenigen Grenzen, die konzeptuelle Abgrenzungen darstellen, als soziale Grenzen hingegen diejenigen, die sich durch ungleichen Zugang und ungleiche Verteilung von Ressourcen manifestieren.[185] Grenzen, so führt er aus, könnten strategisch ausgeweitet und reduziert werden und schließlich als klare oder verwaschene Grenze in Erscheinung treten.[186] Was sich in den untersuchten Daten zeigt, nämlich die Balance zwischen potenzieller Intergruppen-Grenzziehung auf der einen Seite und möglicher interpersonaler Grenzaufweichung auf der anderen Seite, wird von Klinkhammer als zu problematisierende Strategie im Bereich der Konfliktvermeidung verstanden, wenn der Akzent der interpersonalen Beziehungen überbetont werde:

> »Dieser Ansatz erscheint erfolgreich bezüglich der Verbesserung der persönlichen Beziehungen zueinander, allerdings bestehen starke Bedenken bezüglich des Effektes für eine Generalisierung dieser persönlichen Erfahrungen auf die Gesamtgruppe.«[187]

---

181 Klinkhammer, 2019, 87.

182 »[…] Indem ich mithilfe der strukturalistischen Betrachtung des Geschehens als *boundary work a*ufzeige, dass und inwiefern es sich bei den interreligiösen Dialogen um eine Arbeit an identitätsbezogenen Grenzen handelt, die dadurch weniger eine Aufhebung als vielmehr eine Festigung oder eine Verschiebung erfahren. Diese *boundary work* muss nicht in einen Konflikt führen – muss aber eben auch Konflikte nicht aufheben, sondern kann sie verfestigen oder auch auf andere Inhalte und Gruppen verlagern.« (Hervorhebung im Original) Klinkhammer, 2019, 79.

183 Vgl. Klinkhammer, 2019, 89-90.

184 Klinkhammer, 2019, 95; vgl. zur Kritik an Dialogformaten auch: »Dialogues are so deeply desired that they are considered sacrosanct. Only rarely are they examined on the basis of their achievements. So often no other criterion is needed than ›it was good that we have finally talked about it‹. In this way, dialogues only feed a discourse machine, which is satisfied only by mere existence. Just like well-meant political programs, […]« Leggewie, 2004, 109.

185 Vgl. Nagel, 2020, 105-106.

186 Vgl. Nagel, 2020, 106.

187 Klinkhammer, 2019, 93.

Der persönliche Aspekt der Beziehungen erschwert die Übertragung positiver Erfahrungen der Beteiligten in die Institutionen und Vereine, gerade weil es sich um individuelle Erfahrungen handelt. In den hier untersuchten Daten werden Statusunterschiede explizit benannt. Mithilfe eines kommunikativ konstruierten Geltungsanspruches (»konstruierte Gleichheit, die es so nicht gibt«) werden diese Unterschiede unterstützt von interpersonal ausgerichteten Interaktionen neu und kreativ ausgehandelt. Dazu beziehe ich mich auf Braunstein und Yukich, die hier zwischen Grenzregionen und Grenzen unterscheiden.[188]

> »Specifically, a distinction between *borders* and *boundaries*, proposed by Sennett (2009), helps to distinguish between different types of interreligious encounter. ›Borders‹ are conceptualized as ›active zone(s) of exchange‹ in which diverse groups can exchange ideas and practices and create something new together. Meanwhile, ›boundaries‹ are more fixed and allow less interaction and sharing.«[189]

Sie schlagen vor, den Fokus der Forschung statt auf die Betrachtung einheitlich Agierender oder Gruppen auf die Analyse religiöser Kommunikation innerhalb unterschiedlicher Gruppensettings zu legen und dabei auf die Frage des charakteristischen Stils zu fokussieren. Der Stil sei jeweils auf das gegründet, was Normen des organisatorischen Feldes sind, in das die interreligiösen Aushandlungen eingebettet oder mit dem sie verbunden sind.[190] Sie erläutern mit dem Begriff der »Grenzregionen« aus dem Bereich der Öko-Zonen metaphorisch jenen Bereich, der als »Übergangs«zone zwischen den verschiedenen getrennten Zonen zu verstehen sei und der das Potenzial habe, neue (auch endemische) Strukturen und Beziehungsgewebe hervorzubringen, die charakteristisch eben nur für diese Zone seien.[191]

> »Studies of liminality highlight the ways that in-between spaces – like ecological edge zones, or interfaith encounters – can bring together those who would not normally associate with one another. They do so by downplaying distinctions such as rank or status in favor of participation in common rituals […]. We might think of these as *edge practices* occurring in *edge spaces*.«[192]

---

188 Vgl. Yukich, Braunstein, 2014.

189 Yukich, Braunstein, 2014, 793.

190 Vgl. Yukich, Braunstein, 2014, 792.

191 Auch Sacks bedient sich, um menschliche Pluralität positiv zu bewerten, einer biologischen Diversitätsmetapher: »Just as the natural environment depends on biodiversity, so the human environment depends on cultural diversity, because no one civilization encompasses all the spiritual, ethical and artistic expressions of mankind.« Sacks, 2002, 62.

192 (Hervorhebung im Original) Yukich, Braunstein, 2014, 793. Während ich dem hier zwar grundsätzlich folge, bleibt allerdings zu fragen, inwiefern diese Edgezones wiederum Ein-

Es geht mir in diesem Kapitel darum, dass in den untersuchten Daten kommunikative Markierungen von Seiten der Beteiligten Sequenzen erkennen lassen, die sich eher auf Intergruppen- oder interpersonale Interaktionen beziehen. Meine Analyse bewegt sich dabei im Spannungsfeld von interpersonalem Beziehungsgewebe und Intergruppen-Boundary-Work. Dabei werden einerseits mithilfe von interpersonalen Interaktionen Statusunterschiede zum Teil manifestiert und gleichzeitig im Rahmen interreligiöser Aushandlungen spezifisch kreativ kommunikative Praktiken in Übergangszonen (»Edgezones«) entwickelt.

4.2.5 Nonverbale Kommunikationszeichen

Kommunikative Markierungen können einerseits verbal oder nonverbal gesetzt werden. Haji und Lalonde zählen zum Bereich nonverbaler Kommunikation im interreligiösen Kontext, die auf die Intergruppen-Grenzen verweist, z.B. religiöse Kleidung, indem sie sich auf Reece beziehen:

> »›Clothing and other personal artefacts nonverbally communicate information about individuals, the nature of their interpersonal relationships, and the overall context in which interpersonal interactions occur‹ (p. 36). Reece further argues that the likelihood of expressing an identity through one's dress increases with the importance of that identity.«[193]

Diese nonverbale Grenzmarkierung zeigt sich bei Salima in (fast) jeder gemeinsamen Begegnung und bei Rosa am Anfang der Aushandlungsgespräche und in allen offiziellen Terminen.[194] Kleidung kommuniziert die Gruppenzugehörigkeit sowohl intern innerhalb der Initiative als auch extern z.B. mit der Gruppe derjenigen, zu denen Stefanie und Britta gehören, wenn Salima und Rosa das Gebäude betreten, in dem die Aushandlungsgespräche (Kirchenkreis Berlin Stadtmitte) stattfinden.

> **Britta:** »Ich weiß noch, als wir die ersten Sitzungen in der K-[Name]-Straße hatten, also im Evangelischen Kirchenforum, du mit Kopftuch und du mit Kippa auf dem Kopf, so nach dem Motto: Was ist das denn jetzt?«
>
> **Rosa:** »Habt ihr Reaktionen bekommen? Also haben Leute gefragt?«

fluss und Auswirkungen auf die ursprünglichen Bereiche (Institutionen, Vereine) haben können; vgl. Klinkhammer, 2019, 100.

193 Haji, Lalonde, 2012, 278.

194 Die nicht-jüdischen Beteiligten nehmen Rosa als Kippa tragend wahr (auch wenn sie sie gelegentlich nicht trägt). In Sitzposition ist die Kippa ohnehin nicht immer sichtbar, so dass sie aber von den Beteiligten gedanklich ergänzt werden kann, auch wenn Rosa sie nicht trägt.

> **Britta:** »Sie trauen sich nicht. Also zumindest bei mir auf der Etage, am Anfang waren wir oben vor allem, das war schon für die Mitarbeiter im Verwaltungsamt schräg und dass es dann auch noch so lustig ist bei uns, das ist dann immer, was dann noch besonders komisch ist.« [Lacht][195]

Dass Rosa und Salima mit ihren religiösen Kleidungsaccessoires (Kippa und Kopftuch) kommunizieren, wird signalisiert, indem Britta ihren Beitrag mit einer imaginierten Frage der Mitarbeitenden des Hauses beendet. Rosa nimmt genau diesen kommunikativen Grenzmarker auf und führt aus, ob die Frage auch konkret, also verbal gestellt worden sei. Der nonverbale Kommunikationsimpuls bleibt dabei so stark, dass Britta die kommunikativ negativ emotionale Reaktion ebenfalls als nonverbal beschreibt (die trauen sich nicht). Das Spiel der Personalpronomen ist dabei ebenso interessant, weil es auf die Intergruppen-Kommunikation verweist (»habt ihr Reaktionen bekommen?«) und gleichzeitig eine verschwommene Grenze dieser Gruppe markiert, indem eine unspezifische Gruppe »Leute« konstruiert wird, die (nun nicht mehr jemanden konkret) befragt, womit Stefanie und Britta in den Grenzbereich dieser Gruppe treten und eher in einer internen (Verhandlungs)Gruppe platziert werden. Britta versteht diese Andeutung und macht nun aus der verschwimmenden Grenze eine neue, indem sie ein neues »wir« – nämlich das der Beteiligten – ins Spiel bringt und das ins Gegenüber zu den »Mitarbeitern des Verwaltungsamtes« bringt. Der fluide, permanent prozessuale Umgang zwischen interpersonalen und Intergruppen-Dimensionen tritt eindeutig im abschließenden Statement von Britta ans Licht. Mit dem Bezug auf das Lachen »so lustig bei uns« geht sie unerwartet und massiv in die interpersonale Beziehungsebene, die wiederum auf der Intergruppen-Ebene (Beteiligte und Verwaltungsamtsmitarbeitende) eine erneute Abgrenzung (besonders komisch) konstruiert. Ein kommunikatives Spiel um Grenzziehungen, das Britta selbst mit Lachen beendet. Während hier der positiv-spielerische Umgang im Vordergrund steht, kommentiert Klinkhammer solche Grenzverschiebungen auch kritisch:

> »Die Grundgrammatik von ›us = good‹ und ›them = bad‹ wurde also in Form eines dialektischen Verhältnisses zum anderen doppelt und subtil gespiegelt. Die negative Spiegelung des anderen […] erhält mehr oder weniger implizit auch ein ›positives‹ othering.«[196]

195 14. Treffen 15.12.2017.

196 Klinkhammer, 2019, 87.

4.2.6 Problematische »Intergruppen-Harmonie«

Die Daten zeigen deutlich, dass die Beteiligten ein starkes Gewicht auf die Entwicklung positiver interpersonaler Beziehungen legen – dazu unternehmen alle Beteiligten große kommunikative Anstrengungen. Während gerade diesem Aspekt eine wichtige Rolle bei der Entwicklung interreligiöser Visionsräume zukommt, zeigt sich auch eine problematische Seite. In der Studie von Tamar Saguy, Nicole Tausch, John F. Dovidio und Felicia Prattoo untersuchte die Forscher:innengruppe, inwiefern ein entwickeltes Intergruppen-Harmoniegefühl (hergestellt durch kommunikative empathische Interaktionen) sich schwächend auf die Dringlichkeit zu sozialen Veränderungen auswirkt.[197]

> »[...] it may also distract them from attending to group differences in resources and power. Reduced attention to structural inequality, coupled with positive attitudes toward the out-group, can have consequences for group members' expectations regarding intergroup relations and hierarchy. Specifically, such outcomes may inflate perceptions of the fairness of the advantaged group among disadvantaged-group members and thus produce optimism about prospects for equality.«[198]

Die Theorie geht davon aus, dass insbesondere der Bezug auf Gemeinsamkeiten (so z.B. bei den sog. abrahamitischen Religionen) zu einem positiven Intergruppen-Kontakt führe: »Psychologically, one of the main ways in which positive intergroup contact operates is by changing people's representations of two groups to a representation of one inclusive (common) group [...].«[199] In den vorliegenden Daten lässt sich erkennen, dass sehr viel kommunikative Interaktion von den Beteiligten darauf verwendet wird, sprachlich **eine** Gruppe zu konstruieren. Häufig wird dies durch den Gebrauch der Personalpronomen besonders deutlich. Gleichzeitig verstehen sich die Beteiligten explizit als entscheidungsbefugte Vertreterinnen ihrer jeweiligen religiösen Vereine und Institutionen. Die Betonung der Verantwortlichkeit der Beteiligten nimmt im Verlauf der Aushandlungen zu, was darauf hindeutet, dass zunächst auf der interpersonalen Ebene eine Gruppe konstruiert wird und auf Grundlage dieser Konstruktion die Intergruppen-Dynamiken verhandelt werden. Während im Bereich der Sequenzen der Alltagskommunikation und Geselligkeit der interpersonale Aspekt immer im Vordergrund steht, werden im Zusammenhang mit konkreten Fragen bezogen auf Gelände und Finanzierung eines Baus einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte die Themen der Intergruppen-

197 Vgl. Saguy, Tausch, Dovidio et al., 2009.

198 Saguy, Tausch, Dovidio, et al., 2009, 115.

199 Saguy, Tausch, Dovidio, et al., 2009, 115.

beziehungen relevanter.[200] Außergewöhnlich ist dabei die gleichzeitig und gleichbleibend hohe Intensität und Quantität im Bereich der kommunikativen Beziehungsherstellung. Lediglich für Britta ist ihre Rolle im Bereich dieses Projektes als Vertreterin des evangelischen Kindertagesstättenverbandes durchgängig deutlich und wird von ihr auch als solches kommuniziert.[201] Im Gegensatz zur Erwartungshaltung der Beteiligten muss Rosa die Differenzierung zwischen jüdischer Einheitsgemeinde Berlin (als deren Rabbinerin sie arbeitet) und dem jüdischen Verein Masorti, für den sie hier verhandelt, allmählich zum kommunikativen Alltagsbestand im Rahmen dieser Verhandlungen (neu) für die Beteiligten einführen. Bei Salima zeigt sich, dass am Anfang der Verhandlungen der DMK zunächst keine zentrale Rolle spielt. Erst im Laufe der Entwicklungen und Anforderungen an die Beteiligten insbesondere in der Ressourcenfrage spielt dies eine zunehmende Rolle und klärt sich endgültig in der moderierten Klausurtagung am Schluss der hier transkribierten Verhandlungen. Die Klärung, in welchem Verhältnis die Beteiligten von Seiten ihrer religiösen Gemeinschaften hier verhandeln, entwickelt sich parallel zur Etablierung der interpersonalen Beziehungen.

4.2.7 Einschließung und Differenzierungen

Im Rahmen der Beziehungsherstellung lässt sich deutlich die Tendenz erkennen, dass **eine** Gruppe konstruiert wird.[202] Das zeigt sich z.B. im »Wir« und »die«. Sowohl Klinkhammer[203] als auch Saguy, Tausch et al. weisen darauf hin, dass Intergruppen-Dynamiken im interreligiösen Kontext mithilfe von Grenzverwischungen und inkludierenden Interaktionen auf die Konstruktion einer Gruppe zielen, wozu »neue gemeinsame religiöse Rituale (Eingangsgebete, Bittgebete, Handkreise mit Begrüßung u.a.) kreiert«[204] werden. Im Gegensatz

200 Was im Rahmen dieser Arbeit nicht ausführlich bearbeitet werden kann, ist die Differenzierung im Bereich Intergruppen-Interaktionen zwischen der eigenen religiösen Zugehörigkeit als Gruppe (also christlich (evangelisch)/jüdisch/muslimisch) und der/des jeweils repräsentierten und vertretenen eigenen Institution/Vereins.

201 Z. B. im fünften Aushandlungsgespräch: *Britta: »Das krieg ich nicht hin, das hab ich schon mal versucht, deutlich zu machen. Ich krieg das weder gedacht. Für mich ist das einfach entscheidend, wenn das alles über den Kita-Verband läuft, dann hat das Auswirkungen, dann sitze ich auf 1,5 Millionen und muss die verantworten. Weißte? Selbst wenn ich die Zusagen haben. Das ist einfach von der Struktur, wer am Ende den Hut aufhat, ist diejenige, die dann auch in der Verantwortung steht. Momentan ist es bei mir eher so, ich kann diese Verantwortung nicht übernehmen.«* (5. Treffen 22.09.2016).

202 »As regards the topic of personal relationships it is obvious that in Christian theology the concept of relationship is a very important biblical and theological idea. This can be illustrated with examples from contemporary biblical theology, feminist theology, and the most recent approaches to systematic theology.« Boschki, 2006, 133.

203 Vgl. Klinkhammer, 2019, 92.

204 Klinkhammer, 2019, 84.

zu Klinkhammers Befund geschieht dies im Rahmen der hier untersuchten Aushandlungsgespräche nicht einmal im Ansatz. Das heißt, die Beteiligten konstruieren sich zwar zu einer Gruppe, worauf sie viel kommunikatives Engagement verwenden, vermeiden aber sehr bewusst jeden Ansatz verschmelzender interreligiöser Ausdrucksformen – sowohl nach außen (keine öffentlichen gemeinsamen Gebete[205]) als auch nach innen (keine Entwicklung interreligiös-spiritueller Ritualbildungen im Rahmen der Verhandlungen selbst). Sie verfolgen damit sowohl in ihrer Aushandlungspraxis als auch in dem Konzept für die Drei-Religionen-Kindertagesstätte eine differenzbewusste und -erhaltende und nicht inklusivistische Form interreligiöser Praxis. Dies verstärkt gegenüber den relationalen Aspekten das Bewusstsein der Intergruppen-Kommunikation.

> **Salima:** »Du hast ja das Eigene, die Unterschiede und das Gemeinsame.«
>
> **Rosa:** »Wir wollen es ja nicht interreligiös erzählen.«
>
> **Britta:** »Das Spannende ist doch, wenn ich als Protestantin wirklich auch die muslimische Version der Geschichte kenne, so wie du sie erzählen würdest, das ist ja auch, was wir wollen, ich könnte sie auch theoretisch jüdisch erzählen; wenn die aus der Ausbildung rauskommen, egal woher sie kommen, dass sie in der Lage sind, die Geschichten so gut zu kennen, dass sie so erzählen können, aber die Unterschiede so genau kennen, dass sie klar haben: ›Ich erzähle mal nicht die muslimische, heute erzähle ich die eigene Version‹.«[206]

Das Differenzbewusstsein der Beteiligten hindert sie umgekehrt nicht daran, gemeinsame Erfahrungen von Transzendenz in einigen Sequenzen zur Sprache zu bringen.[207]

> **Rosa:** »So wie etwas passiert, wenn wir hier sitzen. Es funkt eben nicht, wenn ich einfach nur die Mail rüberschicke, sondern es passiert, wenn wir hier zu viert anfangen rumzuspinnen, und das wollen wir da reintragen […].«[208]

205 Nach außen setzen sie eher auf das gemeinsame Erscheinungsbild: Vier Frauen, von denen zwei eindeutig als jüdisch bzw. muslimisch zu erkennen sind und sein wollen (Stefanie reflektiert diese Frage).

206 2. Treffen 16.02.2016.

207 Vgl. 11. Treffen 26.09.2017. Hier deutet sich eine spezifische Form erlebter transzendenter Gemeinschaft an, die als solche erfahren, aber nicht gedeutet werden muss. Es gibt Anklänge einer neuen urbanen Gemeinschaftserfahrung, die Gemeinsamkeit in der Differenz transzendiert und als heilig markiert.

208 2. Treffen 16.02.2016.

Diese Form der einen Gruppe in der Differenziertheit steht in einer klaren Kohärenz zum Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte,[209] deren bauliche Umsetzung und organisatorische Grundlage sich als »eine Kindertagesstätte« mit »drei Religionen« zeigt. Dies wird auch in öffentlichen Vorstellungen des Projektes deutlich, unter dem Slogan: »Drei Kitas – eine Vision!«

4.2.8 Schwierigkeiten zwischen Konzept und Umsetzung

Es zeigt sich im Bereich der Aushandlungen, dass das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte sich auf der organisatorischen Ebene (z.B. im Hinblick auf Fördermittelanträge und die staatliche Förderstruktur) nur schwer abbilden lässt. Dazu werden über den gesamten Zeitraum der Verhandlungen Überlegungen zu einer belastbaren Trägerstruktur angestellt.[210] Im Rahmen dieser Verhandlungen zeigt sich der enorme kommunikative Aufwand, der verwendet werden muss, um einerseits interpersonal die eine Gruppe aufrechtzuerhalten und gleichzeitig auf der Institutions-/Vereinsebene (und auch religiös) die sozialen Grenzziehungen angemessen zu thematisieren und wo notwendig kommunikativ zu dekonstruieren; insgesamt also in einer tragfähigen Balance zu halten. Die folgende Sequenz entstammt dem achten Aushandlungsgespräch und folgt unmittelbar auf eine sehr emotionalisierte Sequenz, in der Salima unerwartet zu weinen beginnt, weil die von ihr erwartete Struktur sie überfordere:

> **Salima:** »Ich hab nicht so viel zu bieten, ich bin ’ne kleine Kita-Leitung, ich hab von nichts ’ne Ahnung. Ich hab ’ne Gemeinde, die mehr schlecht als recht läuft. Ich hab kein Geld, damit ich irgendeinen bezahlen kann, dass er irgend so ein Teil macht.« Weint. »Ich hab nur ein bisschen mitzubringen und irgendwie muss ich das ja unterbringen«.[211]

Im Anschluss daran unternehmen die Beteiligten mehrere kommunikative Reparaturbemühungen, versuchen aber gleichzeitig zu reflektieren, welche strukturellen Bedingungen möglicherweise Auslöser für die von Salima empfundene Frustration waren:

> **Stefanie:** »Das andere ist, und das müssen wir gucken, wie wir das rausnehmen, nee, kriegen wir nicht raus. Wir haben hier ja ’ne Ungleichheit drin, das wissen wir ja alle. In der Struktur, aber dass das nicht hier vor Ort, dass wir das in einer Gleichheit wahren. Dass wir dennoch nicht darüber hinweggehen und von wegen, dass wir keine Unterschiede haben. Ich weiß es nicht, wie wir es machen können.

209 Vgl. Kapitel 2.2.

210 Vgl. Kapitel 4.4.

211 8. Treffen 09.03.2017.

Wir haben sie einfach von der Situation her, aber dass das aber keine Wertigkeit für hier bedeutet. (…) Wenn du gehst, dann geh ich auch.«

Salima: [Lacht] »Nee, ich geh ja nicht, nein, nein.«

Britta: »Aber ja, also… wie kriegt man das hin?«

Rosa: »Also ich denk, wir kriegen das hin. Weil wir so miteinander nah sind und wissen, was wir aneinander haben. Ich denk, wir müssen uns die Ungleichheiten nochmal klarer machen, ein Stück. Was ja Kern des Problems ist, wie heißt es so schön: Unterschiede nicht als Gefahr, sondern als Bereicherung. Das haben wir doch drinstehen. Ich mein das gar nicht ironisch, weil, ich hab neulich, ich glaube N [Name] gegenüber, wo ich meinte, dass die Zeit, die wir jetzt schon hier verbracht haben mit dem Projekt, dass die so kostbar und so entscheidend ist, obwohl ich am Anfang dachte, dass wir im Sommer 2018 eröffnen können – das war mal so, hatten wir ja mal so als Ziel stehen. Vielleicht brauchen wir wirklich nochmal so einen Wo-bin-ich-gerade, also meine persönlichen Ziele mit dem Projekt. Weil, Britta, vom Ziel her zu denken, vielleicht ist das wirklich nochmal, dass wir – keine Ahnung – uns nochmal jemanden dazu holen oder das auch alleine hinkriegen, uns da hineinzucoachen. Uns wirklich nochmal bewusst zu machen, was sind meine, Rosas, Salimas, Brittas und Stefanies persönliche Ziele mit dem Projekt, auch ja? Stichwort Denkmal bauen, Stichwort […]. Sich das nochmal klarzumachen, also eine Sache, die ich von dir gehört habe, ist, dass das Projekt für dich und auch für den DMK, dass das auch ein Ankerprojekt sein könnte. Hiermit zeigen wir, wie gut wir für die Stadt sind, was natürlich 'ne völlig andere Geschichte ist, als dass es für den Kita-Verband ist, weil ihr seid verankert. Also für euch ist es und für mich ist, wäre das … auch für uns wäre es ein erstes Out-Reach, ach nee, stimmt nicht, wir hatten die Flüchtlingsarbeit schon gemacht, aber was für euch eher so was bedeutet, dass ihr was erweitert und fügt eine Dimension hinzu, die uns schon immer wichtig war und die ihr jetzt umsetzt, nämlich das Interreligiöse oder so was und sieht dann eben für die, für die … ich komm jetzt an mein Eigenes gar nicht so richtig ran, das kann wirklich sehr unterschiedlich sein … und das ist auch okay.«

Salima: »Also was wichtig ist, was ich auch bei den letzten Treffen, außer bei dem mit Frau P [Name] für mich ist immer wichtig, dass ich einen Überblick habe, was besprechen wir überhaupt und in welchem Bereich bewegen wir uns, und manchmal ist es nicht so klar, geht es gerade nur um was Strukturelles oder Inhaltliches oder greifen wir 'ne neue Idee auf? Ich habe jetzt so das Gefühl, dass ich jetzt mit dem rausgehe, wo ich was tun kann, obwohl ich Dinge habe, die ich gerne einbringen würde. Ich weiß, irgendwie ist die Zeit fast vorbei. Okay,

dann kann ich das vielleicht als E-Mail schreiben, aber eigentlich haben wir das nicht gemeinsam besprochen. Also wir haben das letzte Mal gesprochen, dass wir gucken müssen, wie wir das mehr in die Öffentlichkeit kriegen oder nochmal Kontakte pflegen, aber das haben wir auch wieder nicht geschafft. Also das eine ist auch wichtig, ich will auch wissen, was in den Gesprächen läuft, weil das auch für mich ’ne Sicherheit bedeutet. Weil, wenn Leute fragen, P [Politikerin] oder weiß ich nicht, wie es denn aussieht. Dann sag ich, dass wir arbeiten. Das ist dann immer die gleiche Standard-Antwort. Aber wenn man sagt, dass wir konkrete Gespräche gehabt haben und zum Beispiel alleine so ein Datum, 2021, das ist doch gut, dann können sich die Leute darauf einstellen. Für mich ist alles wichtig, was mit dem Projekt zu tun hat. Ich will darüber Bescheid wissen und wenn ich ’ne Idee habe, wer das machen könnte, weil ich den gerade kennengelernt habe, dann ist das doch gut, dann kann ich das einbringen und sagen, dass wir diese Person ja mal angucken können, ob sie das sozusagen macht. Ich muss halt für mich beziehungsweise in dem … [unverständlich], wo können wir mit dem, was uns zu Verfügung steht, uns konkret einbringen. Also zum Beispiel S [Name] hat das jetzt für sich genommen, wir müssen eine Aktion starten, damit wir Gelder für das Projekt reinkriegen. Und das finde ich gut, dass sie das macht, der sich schon anderweitig dafür verantwortlich fühlt. Weil, wir können nur versuchen Geld reinzubringen und Kontakte zu pflegen, das ist das, was wir machen können. So, aber dafür brauch‹ ich auch eure Ideen, euer Feedback und diese gemeinsame Verabredung dazu. Ich will das nicht losgelöst machen von dem Team. Also ich meine, ich will irgendeine Kampagne starten, und dann sagt ihr ›Das ist ja schön, Salima, aber irgendwie haben wir nichts davon gewusst, wäre ja schön, wenn wir auch dabei gewesen wären‹. Also ich finde, das möchte ich auch gemeinsam tragen.«

Britta: »Mein Vorschlag wäre, dass wir jetzt konkret überlegen, was wir beim nächsten Mal besprechen, damit, also das hab ich jetzt gerade so rausgehört, dass das ’ne Bitte an uns ist. Was kann ich vorbereiten, wo kann ich mich reindenken, was kann ich schon mal vorbereiten? Dass wir da jetzt eine konkrete Verabredung treffen […].«[212]

Was war passiert? Die achte Sitzung, aus der dieser Ausschnitt entnommen ist, ist inhaltlich von der Komplexität von Anforderungen und Fragen an die Beteiligten der Initiative geprägt. Zur Umsetzung der Drei-Religionen-Kindertagesstätte hat sich der Zugriff auf ein mögliches Baugrundstück zu einem mehrfach problematischen Themenkomplex entwickelt. Mit dem Grundstück sind hohe Anforderungen und (finanzielle) Belastungen an die Initiative verbunden: die Zusammenführung

212 8. Treffen 09.03.2017.

von zwei Teil-Grundstücken, die Sanierung von zwei sich darauf befindlichen Gebäuden und die damit entstehenden Gesamtkosten, die Verhandlung mit Kirchengemeinde und Bezirk, denen die Grundstücksteile jeweils gehören, und nicht zuletzt die geforderte Entwicklung eines interreligiösen Familienzentrums im Rahmen der Drei-Religionen-Kindertagesstätte, um bezirkliche Sanierungsmittel zu erhalten. Die Multidimensionalität der Anforderungen bedingt dabei häufig eine unklare Prioritätensetzung der Aufgaben. Die institutionellen Verbindungen von Britta und Stefanie zu der Kirchengemeinde als Besitzerin des Hauptgrundstücks bedingen auf deren Seite mindestens einen Wissens- und Kontaktvorsprung,[213] auch wenn sie selbst diesen persönlich nicht ausschließlich als positiv empfinden (»[…] ich bin nicht das Sprachrohr der Gemeinde […]. Ich habe an dieser Stelle protokolliert und wiedergegeben die Dinge…« Lacht. »…die mir angetragen wurden und die ich euch in großer Dichte weitergegeben habe.«[214]). In einer Situation unklarer Bedingungen und Anforderungen an die Initiative, die mit zeitlichem und Entscheidungsdruck einhergehen, entwickelt sich der oben vorgestellte Ausschnitt, der im Kontext der Fragestellung nach interpersonaler Beziehung und Repräsentanz und Intergruppen-Dynamiken im Rahmen einer Krisensituation deutlich macht, wie die Beteiligten einerseits beides miteinander verflechten, um so kommunikativ die Krise zu bewältigen, damit aber keine Klärung dieser Doppelbeziehung herbeiführen. Die Aushandlungskrise wird sicht- und hörbar durch das Weinen von Salima. Während es keinen unmittelbaren Auslöser gibt, beschreibt sie selbst den Grund dafür, dass über ihr (weniges) Wissen und ihre Fragen hinweggegangen werde und ihr damit eine Partizipation (»ich will verstehen«) nicht möglich sei. Das Weinen wird von allen Beteiligten als massive emotionale Intervention der Verhandlungsabläufe wahrgenommen und auch so kommunikativ bearbeitet. Längere Gesprächspausen tauchen im Unterschied zu den sonstigen Verhandlungen in dieser Sequenz gehäuft auf. Auffällig sind auch die mehrfachen (relationalen) Reparaturversuche, die von den drei Beteiligten, die nicht geweint haben, im Hinblick auf Salima unternommen werden.

Am Beginn dieser Sequenz führt Stefanie mit dem Begriff der »Ungleichheit« in den Bereich ein, in dem ihrer Meinung nach der Grund für die Krise zu suchen sei. Sie charakterisiert dabei die Ungleichheit zunächst als etwas, was nicht aus dem gemeinsamen Verhandlungsraum herauszunehmen sei (»ne, kriegen wir nicht raus«). Diese Tatsache sei ein geteiltes Wissen aller Beteiligten (»das wissen wir ja alle«). Direkt im Anschluss differenziert sie aber diese Ungleichheit als strukturelle Ungleichheit und bezieht sich damit auf die jeweiligen religiösen Vereine/

213 *Britta: »Wir ticken da an manchen Stellen unterschiedlich, für mich ist einfach, wenn ich höre, dass es da ein Verkehrswertgutachten gibt und ich kenn die halt, auch die Landeskirche und ich kenne auch die Haltungen von Kirchengemeinden, für mich ist da Schluss.«* 13. Treffen 28.11.2017.

214 10. Treffen 30.08.2017.

Institutionen, unterscheidet sie also von den Personen. »Hier vor Ort« solle das aber nicht sein, sondern vielmehr eine (interpersonale) Gleichheit gewahrt bleiben. Die beiden Aussagen stehen in einem auf den kommunikativen Raum bezogenen (sogar sich fast widersprechenden) Spannungsverhältnis zueinander: »müssen wir gucken, wie wir das rausnehmen, ne kriegen wir nicht raus« zu »dass das nicht hier vor Ort, dass wir das in einer Gleichheit wahren.« Das Spannungsverhältnis dieser Aussagen lässt sich nur dadurch auflösen, dass hier einerseits von der strukturellen Ungleichheit auf der Ebene der Intergruppenbeziehungen gesprochen wird, diese aber auf der interpersonalen Ebene individueller Anerkennung ausbalanciert werde (»dass das keine Wertigkeit für hier bedeutet«). Sie verweist ein weiteres Mal auf einen Raum (hier). Abschließend steigert sich die interpersonale Bezugnahme durch eine fast ins Pathetische/Ironische anmutende Loyalitätsbekundung an Salima, ebenfalls die Initiative zu verlassen, falls diese vorhabe zu gehen (wovon bei Salima keine Rede war).[215] Auf dieser Beziehungsebene antwortet Salima nun auch, indem sie durch ihr Lachen signalisiert, den ironischen Anteil verstanden zu haben, und durch vierfache Verneinung bestätigt, in dem Verhandlungsraum zu bleiben (»Ne, ich geh ja nicht, nein, nein.«). Britta wiederum greift auf das von Stefanie eröffnete und nicht gelöste Dilemma zurück, indem sie fragt, wie **man** das hinkriegen könne. Rosa bleibt bei der interpersonalen Beziehungsebene, indem sie das Spannungsdilemma mit dem Gruppenpersonalpronomen »**wir** kriegen das hin« beantwortet, das durch den Kontext eindeutig für die Gruppe der hier miteinander Verhandelnden steht. Sie begründet diese Überzeugung explizit mit interpersonalen Nähe-Erfahrungen, »weil wir so nah miteinander sind und wissen, was wir aneinander haben«.

Auf der Basis dieser Beziehungsklärung eröffnet sie die Frage nach den Ungleichheiten erneut als »Kern des Problems«. Etwas unerwartet wird dieses Problem auf der abstrakten Ebene (»wie heißt es so schön«) als Bereicherung umgedeutet, wobei sprachlich das Thema von den Ungleichheiten zu den Unterschieden verwischt wird. Die Zeuginnenschaft des Gesprächs mit einer außenstehenden N. führt nun wieder zurück auf die Beziehungsdynamik (»Zeit, die wir jetzt schon miteinander verbracht haben, mit dem Projekt, dass die so kostbar und so entscheidend ist«), was wiederum die Enttäuschung zur nicht umgesetzten teleologischen Bestimmung des Projektes – dem Eröffnungszeitpunkt der Drei-Religionen-Kindertagesstätte – ausgleiche. Was sich dem anschließt, ist ein Wechsel dieser zwei Ausgangspunkte: Die Bedeutung des Projektes auf der individuellen und auf der institutionellen Ebene jeweils bezogen auf die beteiligten Personen (»also meine persönlichen Ziele«/»sich das noch mal klar zu machen […] auch für den DMK,

215 Dazu nutzt Stefanie sogar ein (mehr oder weniger den meisten) bekanntes Zitat aus dem Buch Rut, indem sie es umdreht: »Wo du hingehst, da will auch ich hingehen« Rut 1,16. Dieses Zitat wird in christlichem Kontext gelegentlich auch im Rahmen von Hochzeiten verwendet.

dass das auch ein Ankerprojekt sein könnte.«).[216] Salima zeigt mit ihrer Antwort weder Interesse an der Frage der Gleichheit/Ungleichheit, noch antwortet sie auf die Frage nach persönlichen oder institutionellen Zielen. Ihr geht es um die Möglichkeiten der Partizipation im Rahmen der Begegnungen und außerhalb davon. Damit führt sie die Frage der Ungleichheit/Gleichheit weg von der abstrakten Ebene auf die konkrete Handlungsebene: »also das eine ist auch wichtig, ich will auch wissen, was in den Gesprächen läuft, weil das auch für mich 'ne Sicherheit bedeutet. […] für mich ist alles wichtig, was mit dem Projekt läuft«. Schließlich löst sie das Dilemma der interpersonalen und Intergruppen-Dynamik ebenfalls auf der Ebene der Partizipation, indem sie eine weitere Person ihrer Gruppe ins Spiel bringt und damit die Verbindung zwischen beidem herstellt (»und das finde ich gut, dass er das macht, der sich schon anderweitig dafür verantwortlich fühlt«). Indem sie äußere Aktivitäten der eigenen Gruppe in Bezug auf das gemeinsame Projekt in Aussicht stellt, entscheidet sie sich für einen handelnden Pragmatismus im Hinblick auf das aufgeworfene Problem, bindet dieses aber zurück an die Initiative (»Ich will das nicht losgelöst machen von dem Team«).

4.2.9 Zusammenfassung

In diesem Kapitel ging es um die Frage, inwiefern die Beteiligten interpersonale Beziehungen und Intergruppen-Dynamiken ausbalancieren, da die Daten auf eine bewusste, differenzierte kommunikative Interaktion hindeuten, um das Dilemma zwischen den sozialen Statusunterschieden der Institutionen/Vereine auszubalancieren und dem Bedürfnis nach einem engen relationalen Gewebe nachzukommen. Dabei wurde mithilfe von Aspekten der Boundary Work auf die kritischen Bereiche interreligiöser Aushandlungen insbesondere mit Klinkhammer hingewiesen. Mit Rückgriff auf Braunstein und Yukich sollte aber auch auf das spezifische Potenzial interreligiöser Interaktionen als »Edgezones« eingegangen werden, um das Besondere der hier vorliegenden Verhandlungen mit seinem eigenen Potenzial in den Blick zu nehmen. Die Beteiligten verwenden einen hohen kommunikativen Aufwand, die sozialen Grenzziehungen und Ressourcenungleichheiten nicht zu nivellieren, aber dennoch pragmatisch einen Umgang im Hinblick auf das gemeinsame Ziel zu finden. Die Beteiligten agieren im Rahmen bewusster Verhandlungsprozesse, in dem Eingrenzungen oder scharfe Grenzziehungen sowie Entgrenzungen und Einschlüsse jeweils neu kommunikativ und kreativ verhandelt werden können.

Dabei wird das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte handlungsleitend auch im Rahmen der kommunikativen Interaktionen. Spezifisch ist darin das Differenzbewusstsein, das trotz der vielfachen Bemühungen, **eine** Gruppe zu formen, keinerlei Interesse an der Entwicklung spezifischer interreligiös-

216 Vgl. Tajfel, Turner, 1979; Tajfel, Turner, 1986.

spiritueller gemeinsamer Rituale entwickelt. Klinkhammer ist zuzustimmen, dass Intergruppen-Kontakte Grenzziehungen evozieren und dass auch hier kritische Ein- und Ausgrenzungsprozesse erkennbar sind. Die Grenze zwischen interpersonaler und Intergruppen-Kommunikation, die ebenfalls eine künstliche ist, gibt sich aber als fluide, verschwommene Grenze zu erkennen, die im Ernstfall auch eng gezogen werden kann (wir/ihr), nämlich dann, wenn es um begrenzte Ressourcen geht.

4.3 Wie werden religiöse und interreligiöse Inhalte verhandelt?

Im folgenden Kapitel geht es um die Frage, in welcher Weise religiöse oder interreligiöse Themenfelder im Rahmen der untersuchten Aushandlungen kommunikativ verhandelt werden. Während der Blick in den vorherigen Analysekapiteln auf interpersonale und Intergruppen-Kommunikation gelegt wurde, untersuche ich hier verschiedene Aspekte der Verhandlungen religiöser Inhalte. Dabei wurde im Vorfeld des Kodierprozesses bereits die grundlegende Entscheidung getroffen, nicht zwischen einzelnen religiösen und interreligiösen Themenfeldern zu unterscheiden, sondern diese gemeinsam zu betrachten, da die Analyse meiner Daten zeigt, dass die beiden Bereiche zum einen sehr vermischt auftreten und zum anderen kein religiöses Themenfeld nur in Bezug auf eine Religion verhandelt wird. Die Erwartung, dass religiöse Inhalte miteinander kommuniziert werden, ist naheliegend, weil es sich bei den Beteiligten um Personen handelt, die Leitungsfunktionen in ihren jeweiligen religiösen Institutionen und Vereinen haben. Außerdem generierte der Begriff »interreligiöser Dialog« durch dessen Prägung – trotz seiner begrifflichen Abgrenzung im dritten Kapitel – die Erwartungshaltung, dass hier religiöse Inhalte verhandelt werden. Fahy und Bock problematisieren, dass in interreligiösen Interaktionen praktizierte Religion und eigene – auch ambivalente – religiöse Praxis weniger Beachtung gegenüber dem Austausch exklusiver theologischer Lehrkonzepte und -traditionen erhalten. Dies bezeichnen sie kritisch als Abstraktionen. »The emphasis on abstractions limits the ability of interfaith initiatives to shape broader conversations about religion and society in the public sphere.«[217] Was sich zunächst als überraschender Befund in den Daten zeigte, erfährt so durch Fahy und Bock eine wichtige Aufmerksamkeit: Es gibt kaum spezifisch religiöse Aushandlungen, die auf grundlegende religiöse Lehrmeinungen und Traditionen rekurrieren und dabei auf Abstraktionen zurückgreifen.[218]

---

217 Fahy, Bock, 2012, 11.

218 »This general observation of different typologies is important because it shows that not all interfaith groups explicitly work on religious issues, but that some groups also engage in community issues. Of course, a religious or spiritual motivation may be present for work on

Von diesem grundlegenden Befund weicht lediglich die lange Sequenz in der zweiten Aufnahme ab, in der die Beteiligten über einen Zeitraum von mehr als 30 Minuten über ein mögliches Fortbildungsangebot der vier Beteiligten im Jüdischen Museum miteinander im Gespräch sind. Diese Sequenz, die bereits als Beispiel geselliger Kommunikation im Blick der Datenanalyse stand,[219] verbindet theologische Inhalte mit deren religionspädagogischer Umsetzung unter definitorischen Bedingungen, die allen drei Religionsgemeinschaften gerecht werden können. Darüber hinaus verhandeln die Beteiligten anlassbezogen (z.B. konkrete Speisepraktiken der zukünftigen Drei-Religionen-Kindertagesstätte), beziehungsorientiert (gegenseitige Anerkennung konkreter religiöser Praktiken) und in großer Offenheit (ohne dogmatische Festlegungen auf Lehrmeinungen) der Beteiligten über religiöse Inhalte. Religiöse Inhalte sind damit im Verlauf der Verhandlungen kontinuierlich präsent. Die Gespräche sind durchzogen von religiösen Metaphern, Andeutungen, Insiderinformationen und dem klaren Bewusstsein, dass auch die anderen Beteiligten einen religiösen Bezug für sich beanspruchen.[220] Es gibt ein Bewusstsein darüber, dass das jeweilige Gegenüber in seiner Religion »sicher« verhaftet ist – nicht selten baut darauf der »Playframe« auf, der für das Lachen hergestellt wird. Ohne das Vertrauen in das diesbezügliche Wissen der Beteiligten könnte das Lachen nicht funktionieren. Aus den verschiedenen Bereichen, in denen religiöse Inhalte hier verhandelt werden, wird es in diesem Kapitel um kommunikative, »interreligiöse Orthopraxie«, um gesellige Aushandlungen in einem »Playframe« und die Abgrenzungssignale zur eigenen Religionsgemeinschaft und deren Funktion gehen. Abschließend werde ich der Frage nachgehen, ob und wenn ja, in welcher Weise, das Offenhalten theologischer Festlegungen ein wesentliches Merkmal dieser interreligiösen Aushandlungen ist.

4.3.1 Kommunikative »interreligiöse Orthopraxie«

In den Daten zeigten sich Interaktionen, die im Kodierprozess als »interreligiöse Orthopraxie« bezeichnet wurden. Kodiert wurden dabei Segmente, in denen auf die »richtige« religiöse Praxis von Beteiligten einer anderen Religionsgemeinschaft hingewiesen wird und zugleich das eigene Wissen der Beteiligten zu anderen Religionen kenntlich gemacht wird. Geprägt wurde der Begriff der »Orthopraxie« in den 1980er Jahren von Gustavo Guitterez. Mit dem Begriff markiert Guitterez seine scharfe Abgrenzung zur katholischen Orthodoxie. Diese, so betont er, solle in

any social or religious issue; thus, our findings are not about the motivation for working on issues, but instead show interfaith groups engage with a variety of religious and nonreligious issues in their local community.« Todd, Houston-Kolnik, Suffrin, 2017, 172.

219 Vgl. Kapitel 4.1.2.

220 Vgl. 4. Treffen 20.04.2016 (»Tod im Topf«); 3. Treffen 08.03.2016; 5. Treffen 22.09.2016.

den Befreiungstheologien durch Orthopraxie ersetzt werden, denn jede Theologie sei Ausdruck der »Theologie einer bestimmten Praxis.«[221] Ich verwende den Begriff hier, um auf eine spezifische kommunikative Praxis im interreligiösen Kontext hinzuweisen. Diese kommunikative Praxis zeigt von Seiten derjenigen, die sie verwenden, einen positiven kommunikativen Bezug auf religiöse Praktiken, die nicht die eigenen sind. Diese Form der Anerkennung ist Teil der Höflichkeits- und Gesichtswahrungstechniken gegenüber der religiösen Praxis anderer Beteiligter. Eine kommunikative Anerkennungspraxis ist ein wesentliches Element der Etablierung von Beziehung und Vertrauen – gerade dort, wo es um gesellschaftlich umstrittene oder nicht anerkannte Praktiken geht (Kopftuch, Shabatruhe, die häufig vergessen wird, Grüße zu den nicht-eigenen religiösen Feiertagen). Es handelt sich dabei nicht selten um die Anerkennung muslimischer und jüdischer religiöser Praktiken, in denen der Stellenwert der Orthopraxie höher ist als in den christlichen Traditionen. Die Anerkennungspraxis anderer Religionen findet im Kontext interreligiöser Aushandlungen statt, in denen auf die individuelle religiöse Praxis anderer Beteiligter Bezug genommen, gleichzeitig aber der Verweis auf Fragen abstrakter Lehrmeinungen (Orthodoxien) vermieden wird. Auch auf diesen spezifischen Zusammenhang verweist der Begriff der kommunikativen interreligiösen Orthopraxie. Der Begriff kommunikative Anerkennungspraxis wäre funktional ebenfalls zutreffend, würde aber den religionsbezogenen Aspekt dieser Praxis vernachlässigen.

Dass im Kontext der untersuchten Aushandlungen die religiöse Praxis einen deutlich größeren Stellenwert einnimmt als religiöse Lehrmeinungen, entspricht dem weitgehenden Datenbefund. Darunter verstehe ich solche kommunikativen Signale, die auf die religiösen Praktiken des Gegenübers in zweifacher Weise ausgerichtet sind. Es geht einerseits um die ausdrückliche Anerkennung der religiösen Praxis des Gegenübers. Dabei wird gezeigt, dass man die religiösen Bedürfnisse des Gegenübers verstanden hat, diese nicht verletzen möchte und sie beispielsweise über das Angebot unterstützt, auf eigene Ressourcen zurückgreifen zu können. Andererseits geht damit das Interesse einher, selbst Anerkennung für diese religionssensible Leistung in Anspruch nehmen zu können.

> **Salima:** »Ne, mit der Turnhalle, dass die zur Hälfte ja auch für den Bezirk zugänglich sein soll. Wir gucken mal. Irgendwas wird sich schon tun. Einfach optimistisch bleiben.«
>
> **Stefanie**: »Willst du ’nen Raum?«
>
> **Salima:** »Naja, sagen wir so…«

---

221 Gutierrez 1986, 16.

Stefanie: »Nee, ich wollte nur wissen, wenn du jetzt beten möchtest?«

Salima: »Ach so, weil's gepiept hat, ja, nee, ich bin frei. Ich hab gerade frei, im Urlaub.« [Lachen]

Salima: »Aber gut, dass du dran gedacht hast.«

Britta: »Ich hab dich sofort verstanden, bei deinem Piepen, weiß ich immer...

Rosa: »Wie groß ist das Zeitfenster, wenn's piept, ich weiß, ist total doof, aber wie viel Zeit hat man dann?«

Salima: »Dann hätte ich jetzt Zeit bis, jetzt haben wir 16 Uhr, dann bis 18 Uhr.«

Rosa: »Na gut, das passt ja.«

Salima: »Im Winter ist's nur immer ein bisschen stressig.«[222]

Die Intervention, mit der Stefanie Salima einen Raum zum Beten anbietet, kommt so überraschend, dass auch Salima sie zunächst nicht versteht, sondern vermutet, die Frage beziehe sich auf die zukünftige Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Die anschließende Erklärung von Stefanie korrigiert zunächst Salimas Missverständnis, mit der Frage nach dem Gebet. Dabei fällt auf, dass sie dies als ihr eigenes Interesse formuliert (ich wollte nur wissen), dass sie diese Frage zunächst über das Raumangebot (eigene Ressource) anspricht und schließlich nicht erläutert, dass sie sich auf das akustische Signal (Piepen) von Salimas Uhr bezieht. Damit signalisiert sie den Beteiligten, dass sie das Signal verstanden hat. Salima ist nun diejenige, die diesen Zusammenhang explizit herstellt und gleichzeitig mit dem Hinweis »Urlaub« auf ihre spezifische Praxis hinweist. Dass sie damit möglicherweise Stefanie »enttäuschen« könnte, repariert sie unmittelbar im nächsten Beitrag, indem sie Stefanie gegenüber Anerkennung für ihre Aufmerksamkeitsleistung zeigt (»gut, dass du daran gedacht hast«). Britta signalisiert mit ihrem Beitrag, dass auch sie Kenntnis über die religiöse Praxis hat. Sie kann diesen Aspekt nicht ausführen, weil Rosa mit der Frage nach dem Zeitfenster nun ihre Kenntnis signalisiert und sich darüber hinaus dafür entschuldigt, dass sie dazu (noch) eine Frage stellen müsse (»ich weiß, ist total doof«) und ebenfalls auf Salimas Rückmeldung signalisiert, dass das aktuelle Treffen der korrekten religiösen Praxis theoretisch nicht im Wege stehen würde, obwohl diese ja schon gesagt hatte, sie müsse nicht beten. Salima

222 13. Treffen 28.11.2017.

schließlich führt die Sequenz weg von den Beteiligten in die Beschreibung allgemeiner Schwierigkeiten dieser Zeitfenster des Gebets, die im weiteren Verlauf des Gesprächs Rosa dazu einlädt, von den winterlich bedingten Schwierigkeiten der Schabbat-Observanz anekdotisch zu berichten. Die gezeigte »interreligiöse Orthopraxie« steht in engem Zusammenhang mit dem, was als »Höflichkeit« im Kontext interkultureller Kommunikation als »Facework« beschrieben wird. Dabei geht es um solche kommunikativen Praktiken, deren Ziel es ist, das Gesicht des Gegenübers oder das eigene Gesicht zu wahren, um einen entsprechenden Verlust des Gesichts zu vermeiden, da dies zu emotionalen Verwerfungen und schwierigen kommunikativen Situationen führen könne, wie es Adelheid Schumann definiert.

> »Es ging darum, das Selbstwertgefühl und die Zufriedenheit der Gesprächspartner mit Worten, Gesten und freundlicher Mimik zu stärken und durch gemeinsames Lachen und Scherzen die wechselseitige Wertschätzung zum Ausdruck zu bringen. Ziel war es, ein positives Gesprächsklima aufzubauen und gegenseitiges Vertrauen zu schaffen.«[223]

Sie stellt darüber hinaus den Zusammenhang zur kommunikativen Geselligkeitsform her. In der genannten Sequenz wird aber auch der Aspekt deutlich, den Axel Honneth in seiner Theorie der Anerkennung als »Zwang zur Reziprozität« beschreibt. Nach Honneth ist Anerkennung eine gesellschaftliche Praxis, mit der gezeigt werde, dass eine andere Person öffentlich »Geltung besitzen soll«, da dies legitimer Anspruch der Person sei.[224]

> »Aufgrund ihres intersubjektiven Charakters ist in die alltäglichen Praktiken zwischenmenschlicher Anerkennung ein Zwang zur Reziprozität eingelassen: Die sich begegnenden Personen sind gewaltlos dazu genötigt, auch ihr soziales Gegenüber in einer bestimmten Weise anzuerkennen, um sich in dessen Reaktionen selbst anerkannt zu finden – die Anerkennung des Gegenübers wird zur Bedingung des eigenen Anerkannt-Seins.«[225]

Die Sequenz legt nahe, dass der Schritt der Anerkennung von Salimas religiöser Praxis auch die Erwartung der reziproken Anerkennung evoziert (»gut, dass du daran gedacht hast«). Thomas Bedorf weist im Hinblick auf Honneths Anerkennungstheorie kritisch darauf hin, dass im Prozess der Anerkennung das Gegen-

---

223 Schumann, 2016, 58; vgl. Berger, 2016; »Conflicts bring into question ways of saving one's face and dealing with others' face. Much research has looked into different ways of saving face in conflict situations across cultures. Indeed, according to Ting-Toomey and Kurogi (1998), face and facework are universal aspects; yet they vary according to different cultures. FNT intends to cast light on the ›cultural blind spots in facework miscommunication‹ to provide concrete tools in conflict management […].« Berger, 2016, 125.

224 Vgl. Honneth, 2011.

225 Honneth, 2011.

über nicht als Ganzes anerkannt werde, sondern »Anerkennungsbeziehungen stets selektiv, d.h. ausschließend sind.«[226] So entstehe eine »normalisierende Anerkennung«[227], da von einem Gegenüber bestimmt werde, welcher Aspekt bzw. welche Praxis als anerkennungswürdig zu gelten habe, die nach Bedorf einer Fremdbestimmung unterliegt und die mit der »Einschränkung seiner Potentiale«[228] einhergehe.[229] Dieser Prozess lässt sich in der hier vorgestellten Sequenz nachvollziehen. Die kommunikative Anerkennung der Praxis des muslimischen Gebetes ist von Seiten der drei nicht-muslimischen Beteiligten so festgelegt, dass Salima den Hinweis auf ihre eigene Gebetspraxis zunächst nicht entschlüsseln kann und sie anschließend zweimal ausdrücklich darauf hinweisen muss, dass sie gar nicht vorhabe zu beten. Diese für die Beteiligten neue Information wird von ihnen aber nicht aufgegriffen, sondern stattdessen erneut festgestellt, dass der Ablauf des Treffens der Gebetspraxis nicht im Wege steht (»Das passt ja«), obwohl es gar keine diesbezügliche Kollision gab. Es wird kommunikativ ein »Normalzustand« formuliert, der mit Salimas konkreter Praxis zwar nichts zu tun hat, aber dennoch um der grundsätzlichen Anerkennung dieser Praxis willen in Kauf genommen wird. Mit ihrem Beitrag wiederum repariert Salima die kommunikative Situation, indem sie auf die allgemeine Schwierigkeit der Zeiteinhaltung in den Wintermonaten hinweist, sodass der Anerkennungsprozess der Beteiligten zwar an der konkreten Situation vorbeigeht, aber in Salimas Verallgemeinerung wiederum sein Ziel findet. Bedorf spitzt seine These zu, wenn er betont, »dass im Hintergrund einer Darstellung verkennender Anerkennung eine Alteritätstheorie steht, die Intersubjektivität wesentlich als ein asymmetrisches Verhältnis zwischen Subjekt und anderem auffasst.«[230] Die Ambivalenz des Konzeptes der Anerkennung lässt sich mit Honneth und insbesondere Bedorfs Kritik auch für diese Aushandlungen deutlich machen. Diese Beobachtung steht wiederum im Kontext dieser Aushandlungen als Interaktionen mit einem hohen Anteil an interpersonaler Kommunikation. Dazu erläutert James Vela-McConnell im Blick auf die Entwicklung interpersonaler Beziehungen, dass es spezifische kommunikative Strategien gebe, grundlegende Unterschiede zu überbrücken. Ziel sei es, die Themen, die gesellschaftlich zur Konstruktion sozialer Abgrenzungen genutzt würden, aktiv zu entschärfen, sodass sie nicht zwischen die Beteiligten treten könnten. Der Akt des Entschärfens umstrittener Inhalte wiederum führe dazu, dass interpersonales Vertrauen ineinander verstärkt werde. Es gehe darum, Offenheit zu demonstrieren und gleichzeitig die so entstandene Be-

226 Bedorf, 2014, 15-16.
227 Bedorf, 2014, 18.
228 Bedorf, 2014, 18.
229 Vgl. Bedorf, 2014, 21.
230 Bedorf, 2010, 11.

ziehung vor Vorurteilen (den eigenen und denen anderer) zu schützen.[231] Dass die Beteiligten das Gebet explizit als erwünscht bezeichnen, mildert so auch die kontroverse Debatte um muslimische Gebetsräume im bundesdeutschen Kontext ab.[232] Das, so Vela-McConnell, sei ein wesentliches Element erfolgreicher Freundschaften, die soziale Grenzen überschritten.[233] Auch in der folgenden Sequenz aus dem ersten Aushandlungsgespräch lässt sich erkennen, wie das gesellschaftlich aufgeladene Thema des muslimischen Kopftuches schon im Eingangssatz entschärft wird, indem Rosa Salima zwei positive Deutungen (»hilft« und »schützt«) anbietet. Inhaltlich geht es um die Position, die Frauen in den jeweiligen Religionsgemeinschaften einnehmen können.

Rosa: »Wie sehr hilft und schützt das Kopftuch dabei?«

Salima: »Glaub schon…«

Rosa: »Weil deswegen achte ich wirklich sehr darauf, dass die Synagoge wirklich observant ist und bleibt und innerhalb des Masorti-Spektrums sind wir eher traditionell, weil mir diese Message superwichtig ist und weil mir klar ist, dass, wenn wir bestimmte Sachen machen würden, die eigentlich gehen, würde hier die Message ankommen, die sind doch liberal und tun nur so oder so was.«

Salima: »Nee, ich denk schon. […] das … ist ja auch immer ’ne Reibung, ich war jetzt beim Herbstempfang vom Erzbischof, da war ich die einzige mit Kopftuch. Ich glaub, ich war auch die einzige Muslima.«

Stefanie: »Das reizt mich immer, in Solidarität mit dir ein Kopftuch zu tragen…«

[Lautes Lachen]

Salima: »Aber ich mein, wenn ich jetzt kein Kopftuch tragen würde, wem würde das dann auffallen? Gar keinem. Das ist natürlich auch immer ein Zeichen setzen und hingehen und das aushalten. Weil es nicht so ist, dass alle einem nett entgegenkommen und sagen, die sind jetzt auch schon hier. Das kommt auch hier. Und auch als Vorsitzende muss ich sagen, dass viele, die sagen, die Salima, die finden wir toll, aber dieses wirklich Hundertprozentige ›Wir stehen hinter der Entscheidung, und wir gehen das mit‹, das hast du vielleicht bei fünf Leuten.«[234]

231 Vela-McConnell, 2011, 129.

232 Vgl. Klesmann, 01.10.2009; Selle, 19.03.2019 (Zugriff 13.03.2021).

233 Vgl. Vela-McConnell, 2011, 129-166.

234 1. Treffen 10.11.2015.

Durch Rosas Angebot einer positiven Deutung motiviert, überlegt Salima, ob das Tragen des Kopftuches für ihre Rolle einen Schutz oder Vorteil bietet, und beantwortet dies zögerlich (»glaub schon«). Rosa unterstützt ihr positives Deutungsangebot, indem sie einen Vergleich mit ihrer eigenen observanten Praxis innerhalb ihrer Religionsgemeinschaft anbietet. Dabei betont sie, sie wolle nicht als »liberal« gelten, um nicht Gefahr zu laufen, nicht ernst genommen zu werden (»und tun nur so«). Salima knüpft erneut zögerlich daran an (»nee, ich denk schon«) und kann – eingeladen von dem positiven Angebot zur Deutung des Kopftuches – von schmerzhaften (»immer 'ne Reibung«) Erfahrungen damit berichten und beschreibt die Erfahrung, sich als Muslima in der Vereinzelung zu finden. Stefanies Einwurf wird von den Beteiligten sowohl als Anlass zu gemeinsamem Lachen verstanden als auch als ein Angebot, sich interpersonal und grenzüberschreitend zu verbünden. Salima nimmt inhaltlich darauf keinen Bezug und erläutert ihren vorherigen Beitrag weiter, indem sie betont, dass ihre Sichtbarkeit als Muslima wesentlich sei, um auf die Präsenz von Muslim:innen hinzuweisen, dass dies aber immer mit einem Leidensprozess und Anfeindungen (»immer ein Zeichen setzen und hingehen und das aushalten«) einhergehe und dass sie nur von sehr wenigen volle Unterstützung erhalte, wobei im letzten Teil unklar bleibt, ob sich dies auch auf die eigene Gemeinschaft bezieht.

Bereits mit dem einleitenden Satz mildert Rosa das gesellschaftlich negativ aufgeladene Thema des Kopftuches ab und konnotiert es positiv. Salima reagiert auf dieses Signal des Vertrauens mit der Erzählung darüber, welche Konsequenzen sich für sie damit verbinden.[235] Auch Stefanie ergänzt um ein Signal der Anerkennung und Unterstützung, woraufhin Salima fortfahren kann, schmerzliche Erfahrungen der Sichtbarkeit zu berichten. An dieser Stelle wird erkennbar, wie über die entschärfende, positive Thematisierung gesellschaftlich negativ aufgeladener Unterschiede interpersonale Nähe und Vertrauen hergestellt werden können. Auch für Vela-McConnell ist die Unterstützung des Gegenübers insbesondere bei kritischen Themenfeldern wesentlich, um freundschaftliche Beziehungen über soziale Grenzen hinweg interpersonal aufbauen zu können. »I noticed how many of the research participants took care to be supportive of their friends with regard to the differences between them and not cause offense. In other words, they develop a sense

235 Welche Dimensionen dieses Aushalten haben kann, macht Salima in einem späteren Beitrag deutlich: »*Aber auch gestern, wir waren bei einer Schülerveranstaltung und dann kam so eine Frage, ob ich auf der Straße wegen des Kopftuches belästigt oder angemacht werde. Das ist das Alltägliche, es geht ja nicht nur um das: Jetzt ist was passiert und jetzt müssen wir was tun. Nein, das ist Alltag, wir erleben Alltagsrassismus, Islamfeindlichkeit, Antisemitismus und viele Diskriminierungsformen. Dem muss man begegnen, weil unsere Kinder werden, wenn sie erwachsen sind, von wegen jetzt ist was passiert und jetzt muss ich handeln, sondern das soll sie ja in ihrem Leben begleiten.*« 14. Treffen 15.12.2017.

of ›protocol‹ […].«[236] Mirjam Stricker beschreibt ähnlich für ihre Untersuchung interreligiöser Beziehungen, dass der Fokus auf freundschaftlichen Beziehungen zu einem veränderten Kommunikationsverhalten führe, das mögliche Provokationen der Freund:innen aus anderen Religionsgemeinschaften zu vermeiden sucht.[237]

4.3.2 »Playframe« für religiöse Inhalte

Bereits im Kapitel 4.1 wurde der kommunikative Playframe erläutert, in dessen Rahmen signalisiert wird, dass es um einen spielerisch-ironischen Austausch über Inhalte gehe.[238] Theologische Inhalte und religiöse Themenfelder werden im Rahmen solcher Sequenzen behandelt, die im kommunikativen Nahbereich stattfinden und sowohl Alltagskommunikation als auch Beziehung herstellen, und dort mit einem Playframe versehen, der auch für diese Sequenz signalisiert wird. In der folgenden Sequenz geht es um Werbeartikel und eine Bannerkampagne des Kirchenkreises Berlin Stadtmitte mit verschiedenen Varianten der Aussage: »Hass schadet der Seele.«[239]

Stefanie: »Möchtet ihr die auch haben? Is' auch so'n Ding. Wir könnten Banner haben, wofür auch immer. Das ganze Programm, was ihr wollt. Für 30 Euro.«

Britta: »Bei mir hängen die auch in den Kitas, ganz groß.«

Salima: »Cool.«

Rosa: »Na, Seele ist nicht so … also ich …«

Stefanie: »Habt ihr keine Seele, oder was?« [Lacht]

Rosa: »Wir haben 'ne extra Seele, laut Chabad, ne jüdische, da könnt ihr gar nicht mithalten.«

Stefanie: »Und Hass schadet der nicht, oder was?«

Rosa: »Nein, weil die kommt direkt von Gott und geht dann wieder … so!«

Stefanie: »Also unbefleckt bleibt?«

---

236 Vela-McConnell, 2011, 134.

237 Vgl. Stricker, 2016, 18. Dies wiederum bewertet Leggewie kritisch; vgl. Leggewie 2004, 104-105.

238 Vgl. Coates, 2007.

239 Vgl. Evangelischer Kirchenkreis Berlin Stadtmitte, 2017 (Zugriff 14.04.2021).

[Lachen]

Rosa: »Das müsst ihr mal innerkirchlich klären, mit der Unbeflecktheit.« [Lachen]

Britta: »Was ich aber damit sagen wollte …«[240]

Stefanie bietet Rosa an, dass auch die von ihr vertretene jüdische Gemeinde an der Bannerkampagne beteiligt werden könne, die der Kirchenkreis anlässlich der Bundestagswahl 2017 initiiert hatte. Dabei spielt sie deutlich mit den Personalpronomen »wir« und »ihr«, die hier auf die religiösen Gemeinschaften bezogen werden. Britta unterstützt Stefanies Anliegen, indem sie bestätigt, dass die Banner an »ihren« Kitas bereits aushingen, auch von Salima wird dies positiv durch den Einwurf »cool« unterstützt. Rosa hingegen beginnt zu erläutern, dass sie sprachlich nicht mit der Kampagne mitgehen könne. Dabei beginnt sie zunächst mit einer allgemeinen Aussage zur Seele, die sie nicht ausführt, sondern selbst korrigiert, indem sie diese in eine persönliche Aussage umwandelt (»also ich«). Stefanie fällt ihr ins Wort und ironisiert Rosas kritischen Ansatz mit gespielter Übertreibung und provokantem Gebrauch des Personalpronomens. Dass es sich hier um eine ironische Überspitzung handelt, macht sie durch das hörbare Lachen am Ende der Aussage deutlich. Dies nimmt Rosa zum Anlass, die ironische Provokation ihrerseits umzudrehen, indem sie auf Stefanies rhetorische Frage auch im Personalpronomen »wir« antwortet und betont, **ihre** Religionsgemeinschaft verfüge sogar über **zwei** Seelen. Dies bezieht sie dann ihrerseits spielerisch auf den innerjüdischen Diskurs mit der chassidischen Gruppierung »Chabad«, auf die sie sich ironisch bezieht und von »Euch« abgrenzt. Dabei setzt sie voraus, dass die Beteiligten sowohl Chabad als auch den Diskurs kennen. Auf Stefanies Nachhaken, was die Vulnerabilität der von ihr benannten »jüdischen« Seele angehe, erläutert Rosa, dass diese Seele keiner weltlichen Intervention ausgesetzt sei, und bestätigt mit dem nachgesetzten »so« den oben eröffneten Playframe. Stefanie stellt diese Aussage wiederum mit einem christlich hoch aufgeladenen und umstrittenen Begriff der sog. Unbeflecktheit in Frage, die von Rosa schließlich an den intrachristlichen Diskurs zur Klärung zurückgespielt wird. Über das gemeinsame Lachen wird die Sequenz vorläufig geschlossen und ohne inhaltliche Überleitung schließt Britta an ihre Ursprungsfrage zu Werbeprodukten der Drei-Religionen-Kindertagesstätte an. Was hier abgesehen von beziehungsbildenden kommunikativen Interaktionen noch geschieht, ist nicht nur eine Vermittlung theologischer Inhalte en passant.

Gleichzeitig signalisieren beide Beteiligten spielerisch religiöse Ein- und Ausschlüsse über den Gebrauch der Personalpronomen sowie Signale der internen Differenzierung und Distanzierung innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft:

240 12. Treffen 17.10.2017.

Beide Beteiligten differenzieren das jeweilige religiöse »Wir« kritisch. Sie verhindern so eine homogene Auffassung einer Religionsgemeinschaft. Als Person stellen sie sich selbst in ein differenziertes Verhältnis zu dieser Gemeinschaft. Auch Strecker beschreibt einen ähnlichen Prozess: »Das Wissen, nur von sich und nur für sich sprechen zu können, nimmt den Druck von den einzelnen Beteiligten der interreligiösen Begegnung, da sie nicht mehr als Vertreter/innen einer gesamten Religionsgemeinschaft angesehen werden.«[241] Dieser Schritt scheint für interreligiöse Aushandlungen von enormer Bedeutung zu sein, weil er eine Ambiguitätstoleranz signalisiert. Er ermöglicht das jeweils eigene Platzieren im Kontext der Religionsgemeinschaften – ggf. auch in kritischer Distanz, was umso wichtiger ist, da es sich um jeweils leitende Persönlichkeiten der religiösen Institutionen/Vereine handelt, die so vermitteln, dass sie nicht eins zu eins deckungsgleich mit ihrer Gemeinschaft sind. Sie verschaffen sich so innerhalb des Rahmens ihrer Religionsgemeinschaften den notwendigen Spielraum, um interreligiös verlässlich agieren zu können. Dies wird auch in den folgenden Sequenzen deutlich, in denen Stefanie über die Kritik an Martin Luther eine gewisse Distanz zur eigenen evangelischen Institution ausdrückt bzw. signalisiert, dass ihre Überzeugungen nicht identisch mit denen der Institution sind. Dass es keine weitere Klärung und Abgrenzung gibt, lässt Offenheit, dies jeweils nachzujustieren. In anderen Situationen wiederum wird sie als genau diese Vertreterin in Erscheinung treten, wenn es um Fragen der Ressourcen der eigenen Religionsgemeinschaft geht. Die Aushandlungen theologischer Inhalte stehen dabei in einem engen Verhältnis mit dem Ausbalancieren zwischen Individuum und Institution (vgl. Kapitel 4.2).

Britta: »Ich hab auch immer noch mein Luther-… ich verlier eigentlich immer diese Wagenchips, aber den Luther …«

Rosa: »… den behältst du.«

Stefanie: »Den werden wir alle nicht los, seit 500 Jahren.« [Lachen][242]

*

Rosa: »Mir wurde gestern gesagt, dass ich mich nicht am Kirchentag beteiligen soll, wo er doch so ein Antisemit war.«

Salima: »Der hat doch auch was gegen Muslime gesagt, soll ich dann jetzt…«

Stefanie: »Luther hat den Kirchentag nicht unbedingt erfunden, aber…«

241 Stricker, 2016, 19.

242 12. Treffen 17.10.2017.

Rosa: »Und gegen Schwule und Lesben und gegen Frauen…«

Stefanie: »… eben da sitzen wir alle in einem Boot. Das Wort hat er noch nicht mal ausgesprochen, manchmal ist das auch ein Schutz.«[243]

Während Stefanie in beiden Fällen eine ironische Kritik an Martin Luther äußert, kommt ergänzend hinzu, dass mit dieser Kritik ein kommunikativer Einschluss einhergeht, denn in beiden Fällen spricht sie von einem »Wir« (werden wir nicht mehr los), das die (negativen) Konsequenzen seiner Person zu tragen habe. Im zweiten Beispiel erfolgt dazu durch Rosa eine explizite Einladung an Stefanie, in dieses ›Opferkollektiv‹ einbezogen zu werden (und gegen Schwule und Lesben und gegen Frauen), das Stefanie ausdrücklich aufnimmt: »sitzen wir alle in einem Boot.« Eine Distanz zur eigenen Religionsgemeinschaft unternimmt auch Salima, wenn sie im Rahmen einer individuellen Glaubensaussage den Freiheitsaspekt gegenüber normativen Erwartungen ausdrückt:

Salima: »Also ich bin ganz froh, also als du gesagt hast, das war von Gott schon so vorgesehen, dass mein Weg so geht, das denk ich auch immer. Das hatte schon so seinen Sinn, dass ich jetzt so bin, wie ich bin, und ich bin ganz froh, dass ich mich selber frei davon gemacht habe, also um eine Muslima zu sein, muss ich nicht arabisch oder türkisch sein, also ich kann deutsch sein, das ist vollkommen in Ordnung […]«[244]

Salima beschreibt, dass ihr wichtig sei, sich frei von Erwartungshaltungen machen zu können, die mit der Religionszugehörigkeit auch eine Erwartung an die Nationalität verbinden – dies gelte auch innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft, wie sie später ausführt. Sie bezieht die Freiheit zu dieser Aussage aus dem Beitrag einer der Beteiligten vorher (»also als du gesagt hast«), der eine Glaubensaussage beinhaltete (»das war von Gott schon so vorgesehen«), und signalisiert damit Übereinstimmung mit der Aussage und Vertrauen gegenüber den Beteiligten des Gespräches, diese Aussage der Freiheit machen zu können. In den Sequenzen wurde deutlich, dass sich die Beteiligten einerseits auf die eigene Religionsgemeinschaft eindeutig beziehen und auch in ihrer leitenden Rolle zu erkennen geben, dass die jeweilige Religionsgemeinschaft binnendifferenziert ist und dass sie nicht in Übereinstimmung mit allen (Lehr-)Meinungen ihrer Religionsgemeinschaften stehen. Diese Identifizierung und Differenzierung mit und von der jeweils eigenen Religionsgemeinschaft zeigt sich in den hier vorliegenden Daten als etwas, das flexible Grenzziehungen und Einschlüsse ermöglicht und so eine Atmosphäre des Vertrauens generiert, weil die Loyalitätslinien zu Lehrmeinungen der eigenen Religionsge-

243 5. Treffen 22.09.2016.

244 1. Treffen 10.11.2015.

meinschaften flexibel gehandhabt werden können. Die Art, wie die Beteiligten religiöse Inhalte miteinander verhandeln, gleicht einem »Fuzzy Concept«. Ein »Fuzzy (englisch = unscharf) Concept« beschreibt, dass ab einem bestimmten Maß an Komplexität eine gleichzeitige Zunahme an Präzision das Verständnis erschwert und nicht erleichtert.[245] Es kann genutzt werden, um mit Unschärfe, Vagheit und Ambiguität umzugehen, und kann so Widersprüche überbrücken. Im Kontext (inter)religiöser Aushandlungen kann ein Fuzzy Concept genutzt werden, um die Verbindung mehrerer Inhalte (z.B. im Hinblick auf religiöse Überzeugungen) deutlich zu machen, ohne die Verbindung exakt beschreiben zu müssen.

4.3.3 Zukünftige religiöse Praktiken im Alltag der Drei-Religionen-Kindertagesstätte

Wenn es um die Arbeit der zukünftigen Drei-Religionen-Kindertagesstätte geht, sprechen die Beteiligten selten darüber, wie das Konzept differenziert werden und wie der konkrete gemeinsame religiöse Alltag aussehen könnte. In der folgenden Sequenz wird deutlich, dass sich die bislang getroffenen Grundsatzentscheidungen auf wesentliche religiöse Praktiken beziehen, die als relevant für alle erklärt werden (Ausrichtung der gemeinsamen Küche im Hinblick auf jüdische und muslimische Speiseregeln), und wie diese Entscheidung von konkreten Fragen eines Kindertagesstättenalltags herausgefordert werden kann. Dabei wird die Frage verhandelbarer und nicht-verhandelbarer Grundsätze im religiös-pädagogischen und religiös-ethischen Bereich zwischen Rosa und Britta bearbeitet.

> **Rosa:** »Dann müsste man nochmal, also Speisepläne ist ein heißes Thema, zumindestens bei uns in der Kita, und ich sag jetzt mal Bio und Vollkorn und diesen ganzen Krempel, wie gehen wir um mit Frühstück und Mitbringen, das müssen wir ja auch nochmal gucken, wo wir unterschiedlich fahren können, also was weiß ich, in der evangelischen und der muslimischen Kita bringt man das Frühstück mit, bei uns wird es gemacht, aber vielleicht macht es dann die Teeküche in der anderen, phantasiert, noch überhaupt nicht festgelegt, ne?« […] Lacht »Ja, also, wo dann eben pädagogisch und so was mit reinläuft, bei unseren jetzigen Kitas, da gehört die Küche zur pädagogischen Arbeit dazu, ganz intensiv, wo man da nochmal gucken muss, wie das funktioniert.«

245 Dies formuliert Lotfi A. Zadeh, der Begründer der Fuzzy Logic, so: »As the complexity of a system increases, our ability to make precise and yet significant statements about its behavior diminishes until a threshold is reached beyond which precision and significance (or relevance) become almost mutually exclusive characteristics, or the closer one looks at a real-world problem, the fuzzier becomes its solution.« Zadeh 1973; vgl. Ragin 2010.

Britta: »Eine Grundentscheidung haben wir ja getroffen, nämlich dass wir koscher kochen, somit wird auch bei euch in irgendeiner Form die Küche angedockt sein.«

Rosa: »Ja.«

Britta: »Dann wäre mein großer Wunsch, darüber haben wir auch schon diskutiert, wir machen das ohne Zuzahlung. Ich hab den Anspruch, dass die liebe Küche irgendwie mit der Kohle, die da ist, auskommt. Das geht jetzt mit unseren Grundwerten nicht überein, dass ich jetzt 50 Euro von den Eltern zusätzlich verlange.«

Rosa: »Wo jetzt die Variante zu sagen, dass uns Kaschrut so wichtig ist, dass wir auch zum Frühstück eben keine Brotboxen mitbringen lassen, sondern das stellen wir dazu und das kostet für unsere Eltern was.«

Britta: »Dass wir den kleinsten gemeinsamen Nenner haben, dass wir den als Vereinbarung haben. Dann würde ich aber auch gerne, das müssen die natürlich in der Einrichtung gucken, aber das Konfliktpotential gegenüber der Essensplangestaltung von vornherein einzudämmen, einfach zu sagen, dass hier die Hoheit ist, an den hohen Feiertagen essen alle das, was in der Küche gekocht wird, und wenn nicht, sollen sich die Protestanten 'ne Pizza bestellen, wenn es nicht reicht. Dass man nicht permanent, ihr kennt doch alle eure Eltern, man kann über das Essen wahnsinnig lange und gut diskutieren und wir wollen die Kitas an der Stelle nicht lähmen.«

Rosa: »Aber ich denke halt weiter. Zu Chanukka macht unsere Küche halt die Sufganiot, also die Berliner Pfannkuchen, macht sie das dann für alle oder macht sie das nur für uns und wir legen entsprechend mehr Geld an dieser Stelle in den Topf? Ich finde, das sind schon Detailüberlegungen, die ich jetzt auch über So-muss-es-laufen, weil gerade diese Vernetzung von Essen und Identität und Pädagogik, da müssen wir präzise gucken, wie das funktioniert, wir, nicht die Eltern.«

[…]

Britta: »Das ist ja, was in der Haushaltsplanung entschieden wird, also das muss ja dann irgendwie … ich hab dann schon auch die Erwartung, dass quasi dein Küchenpersonal in der Lage ist, einen Plan zu haben, wie viel Geld sie zur Verfügung haben, was geht und was nicht. Diese Verlässlichkeit brauchst du genauso wie ich, sonst kann ich die Finanzierungszusage an der Stelle nicht einhalten.«

Rosa: »Aber ich will nicht, das mit den Sufganiot, das will ich nicht, dass das der Koch entscheidet.«

Britta: »Nee.«[246]

In dieser Sequenz geht es um die Klärung praktischer Details im zukünftigen Alltag der Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Dabei geht es Rosa um die enge Verbindung, die das religionspädagogische Konzept mit dem (Küchen-)Alltag der Drei-Religionen-Kindertagesstätte haben muss (»Essen, Identität und Pädagogik«), und sie eruiert dabei, wo die Konzepte der drei Kindertagesstätten zusammen verantwortet werden und wo sie auch unterschiedlich sein können (»gucken, wo wir unterschiedlich fahren können«). Britta verweist auf eine vorangegangene Grundsatzentscheidung, dass das Essen für alle Kinder koscher sein werde, weshalb die Klärung dieser Fragen inklusive der finanziellen Verantwortung da entschieden werden müsse, wo die Küche verantwortet werde. Rosa bezieht sich anschließend auf die finanziellen Auswirkungen, die diese Entscheidungen mit sich bringen könnten. Das führt zu einer Gegenüberstellung der Werte, die von den Beteiligten vertreten werden: Geht es Rosa um die Umsetzung des religionspädagogischen Konzeptes gerade im Bereich der zukünftigen Einrichtungsküche, liegt Brittas Priorität (»Grundwert«) darin, dass die Kindertagesstätte für alle zugänglich sein müsse, auch wenn diese sich eine zusätzliche Zuzahlung für Mahlzeiten nicht leisten könnten. Im weiteren Verlauf dieses Gespräches bemühen sich beide um Lösungswege, die weder das zukünftige Personal in Schwierigkeiten bringen (»Konfliktpotenzial eindämmen«) noch von den beschlossenen religionspädagogischen Grundsätzen abweichen. Beide machen deutlich, dass die unterschiedlichen religionspädagogischen Konzepte Konfliktpotenzial mit sich bringen werden, und bemühen sich um kommunikative Vereinbarungen auf dem »kleinsten gemeinsamen Nenner«, der auf der einen Seite pragmatische Spielräume ermöglicht (»wollen die Kitas an der Stelle nicht lähmen«/»sollen sich die Protestanten ’ne Pizza bestellen, wenn es nicht reicht«) und auf der anderen Seite nicht-verhandelbare religiöse Entscheidungen von Seiten der Initiatorinnen festlegt (»will ich nicht, dass das der Koch entscheidet«).

4.3.4 Ungesagtes: mehr als das Vermeiden von Wörtern

Dass abgesehen von den vorgestellten Sequenzen überraschend wenig religiöse Inhalte verhandelt werden, hat zwar mit der praktischen Ausrichtung der Initiative auf die Umsetzung einer Vision zum Bau der Drei-Religionen-Kindertagesstätte zu tun, doch auch die Kommunikation über diese Vision weist kaum explizite theologisch-religiöse Aussagen auf. Vermutungen darüber anzustellen, warum und vor allem wie im Kontext der untersuchten Aushandlungsprozesse etwas **nicht** gesagt wurde, führt zu methodischen Schwierigkeiten, weshalb im Rahmen dieser Studie

246 11. Treffen 26.09.2017.

darauf nicht näher eingegangen werden kann. In kommunikativen Interaktionen liegt der Fokus in der Regel auf expliziten Sprachäußerungen, was auch der gesellschaftlichen Wertung entspricht.[247] Hier soll zumindest die Aufmerksamkeit darauf gerichtet werden, dass auch das, was nicht explizit gesagt wird und damit unterdefiniert bleibt, Teil kommunikativer Interaktionen ist.[248] Ana Cristina Zimmermann und John W. Morgan beschäftigen sich mit der Frage des Schweigens (Silence) als bislang kaum beachtete kommunikative Äußerung in interreligiösen Dialogen. Während Schweigen oder zum Schweigen bringen (»to silence«) gewaltförmige Aspekte haben kann,[249] konzentrieren sie sich auf Schweigen als Kristallisationspunkt von Offenheit: »Silence can suggest the presence of an unknown, of surprise, openness, doubt and mobility of meaning.«[250] Im interreligiösen Kontext geht damit ggf. die Lösung eines Ambiguitätskonfliktes einher. Es kann so Loyalität zu den an der Interaktion Beteiligten ausgedrückt werden und die Loyalität gegenüber den Lehren der eigenen Religion und Tradition gewahrt werden. Mithilfe einer Nicht-Festlegung erreichen alle Beteiligten die notwendige Elastizität zwischen den Lehrmeinungen der eigenen Glaubensgemeinschaft und der praktischen gemeinsamen Interaktion.[251] »Although every speech presents an horizon of silence, there is more to silence than language can represent. Silence helps us to experience uncertainty and doubt, and the suspension between knowing and unknowing.«[252] Zimmermann und Morgan betonen, dass auch Stille und Schweigen Kontaktzonen herstellen, selbst wenn dies anders geschehe als durch Sprache. Stille ermögliche vielmehr, sich mit neu eröffnende Möglichkeiten und Kommunikationsformen gleichberechtigt zu begegnen.[253] In den hier untersuchten Daten geht es nicht um die Aushandlungen theologischer Lehrmeinungen, sondern um die Umsetzung eines handlungsfähigen Konzeptes, in dem alle die größtmögliche Freiheit haben.

> »The meaning lies in the gaps and tensions between words, by what is said and what is left unsaid. In order to say something, it is necessary to not say everything.

---

247 Vgl. Zimmermann, Morgan, 2016, 400.

248 Wenn es um solche kommunikativen Anteile geht, bei denen davon auszugehen ist, dass es kulturelle (implizite) Konsense gibt, dass etwas nicht gesagt werden darf oder soll, so handelt es sich um den Bereich verbaler Tabus, deren Komplexität in der interkulturellen Tabuforschung eine große Rolle spielen. Die hier untersuchten Aushandlungen geben aber keinen Anlass, von verbalen Tabus auszugehen; vgl. Schröder, 2003, 309-311.

249 Vgl. Zimmermann, Morgan, 2016; Sik Hung Ng, Ting Kin Ng, 2012.

250 Zimmermann, Morgan, 2016, 403.

251 »Research by Nelson, Dickson, and Hargie (2003) in Northern Ireland suggests that strategic use of silence can also be important to maintaining interreligious harmony.« Haji, Lalonde, 2012, 280.

252 Zimmermann, Morgan, 2016, 405.

253 Vgl. Zimmerman, Morgan, 2016, 405.

> There is a background of silence without which words would be meaningless. […] This assumption seems to be a good start to think about the presence of silence in dialogue.«[254]

Es wird so ein »theologischer« Spielraum gebildet, der jeweilige Anknüpfungspunkte für das vermutete religiöse Bedürfnis der anderen bietet, und es wird angedeutet, dass die theologisch vertretenen Inhalte der Institution nicht vollkommen deckungsgleich sind mit den individuell vertretenen Inhalten.[255]

Wenn es im Rahmen dieser interreligiösen Aushandlungsprozesse um religiöse Inhalte geht, dann werden sie beziehungsorientiert verhandelt. Sie sind an der zukünftigen Praxis ausgerichtet und setzen als »interreligiöse Orthopraxie« Zeichen von Anerkennung – ggf. auch problematischer (verkennender) Anerkennung. Auch im Nicht-Gesagten zeigen sich religiöse Offenheit und notwendige religiöse Flexibilität der Beteiligten.

4.4 Trägerstruktur – wie werden »Gleichheiten« und »Ungleichheiten« verhandelt?

Meine These für dieses Kapitel lautet, dass die Aushandlungen um die Trägerstruktur zentral für die Frage sind, wie die Beteiligten die Unterschiede ihrer strukturellen (sozialen) Bedingungen (Vereine/Institutionen) miteinander kommunikativ so verhandeln, dass sie als »konstruierte Gleichheit« für alle Geltung erhalten, und welche Implikationen dieser Prozess für die Verhandlungen im Blick auf die Umsetzung der Drei-Religionen-Kindertagesstätte hat. Im Abschluss wird dargelegt, dass die Beteiligten kommunikativ auf die Konstruktion eines spezifischen »Bundesschlusses« zugreifen, um Dilemmata zu überbrücken.

Viele der Phänomene der Aushandlungsgespräche bleiben über den untersuchten Zeitraum hinweg ähnlich. Sie sind wiederkehrende Prozesse mit ähnlichen kommunikativen Interaktionen. Diese spirografischen Bewegungen haben ihre je eigenen kommunikativen Funktionen. Anders verhält es sich bei den Prozessen, die im Rahmen einer Klärung der strukturellen Trägerstruktur für Geländeerwerb und Bau der Drei-Religionen-Kindertagesstätte verhandelt werden. Hier lassen sich in der Wiederkehr des Themas Entwicklungs**prozesse** erkennen, die den teleologischen Charakter zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte widerspiegeln.[256] Diese Entwicklung und ihr finaler Abschluss sollen im Folgenden mithilfe der Abfolge der Verhandlungsgespräche auf die Frage, wie die vier Beteilig-

---

254 Zimmermann, Morgan, 2016, 404.

255 »In sum, the very thing that may be perceived as a symbol of religious identity to an ingroup may be perceived as a threat to an outgroup.« Haji, Lalonde, 2012, 279.

256 Vgl. Kapitel 2.6.

ten dieses äußerst komplexe Thema miteinander kommunizieren, nachgezeichnet werden. Die kommunikative Entwicklung der Trägerstruktur zur Umsetzung und zum Bau der Drei-Religionen-Kindertagesstätte und die Verhandlung dessen, was im Rahmen dieser Initiative unter »Gleichheit« verstanden wird, beziehen sich jeweils unmittelbar aufeinander. Die Daten legen offen, wo die Diskussion über die Trägerstruktur nicht ohne die Aushandlungen über »Gleichheiten« und »Ungleichheiten« stattfinden kann und soll. Anforderungen, die von außen (Rahmenbedingungen) an die Initiative herangetragen werden, bedingen einen Einigungsprozess, der ein verbindliches Format der Initiative fordert. Dies zeigt sich insbesondere in dem letzten hier dokumentierten Treffen, bei dem im Rahmen einer Klausursitzung alle Beteiligten ihre Zustimmung zum erarbeiteten Trägerkonzept erklären, um so verbindliche Entscheidung zu Verträgen sowie Bau- und Förderanträgen treffen zu können. Vor dem Hintergrund, dass die Gruppe sehr bewusst mit den verschachtelten Dimensionen von Herrschaftsverhältnissen und innerer Verfasstheit umgeht, liegt hier eine zentrale Herausforderung. Ein interaktionaler Widerspruch besteht zwischen den strukturellen Ungleichheiten einerseits und dem hohen Anspruch an eine konsensuale Praxis und Konzeption andererseits. Dies erfordert eine besonders hohe Aushandlungsintensität.[257] Mithilfe eines Schaubildes sollen die Dilemmata und Lösungsstrategien aufgezeigt werden, die die kommunikativen Interaktionen um Gleichheiten und Ungleichheiten mit sich bringen.

Im Laufe der Verhandlungen wird die Formulierung »konstruierte Gleichheit, die es so nicht gibt«[258] konsensual zu demjenigen, der den o.g. Widerspruch zunächst sprachlich überbrückt. In unterschiedlichen Ausformungen taucht er in den Daten immer wieder auf. Als »pragmatische« oder »intersubjektive Wahrheit« wird so unter Zustimmung aller Beteiligten zum Ausdruck gebracht, was für die Initiative im Bereich »Gleichheit« implizit und explizit Geltungsanspruch haben soll. Dies wird wiederum unter den Anforderungen der Rahmenbedingungen, die massiven

---

257 *Moderatorin: »Und aus diesem Draufgucken möchte ich Ihnen das erst mal spiegeln, dass ich das nachvollziehen kann, wenn Sie sagen, so hab ich das zumindest verstanden, wenn sie immer wieder am Thema sind von Gleichheit und Ungleichheit, das ist aber schlichtweg so, dass diese kirchlichen Ressourcen, dass die tragend sind aus meiner Sicht für das ganze Projekt, mit dem viel Gesellschaft gestrickt ist, wir bewegen uns im realen Raum. Da muss die kirchliche Seite auch kein schlechtes Gewissen haben, das höre ich nämlich auch immer wieder raus, wir haben das halt und so, aber die anderen auch, das ist dann auch 'ne Chance, auf die man greifen kann. Das dann manchmal aber auch ausbremst, das höre ich auch z.B. an der Standortfrage, da fühlten Sie sich auch ausgebremst, haben Sie vorher gesagt. Sie haben gesagt, dass Sie den dann auch nicht einfach ansprechen können, ja das mag dann sein. Und ich glaube, was Sie über die Hürde gerettet hat, vielleicht ist dann auch wieder die intrinsische Motivation, diese Vision, wo sie dann tatsächlich noch dranbleiben. Kein Wunder, das hörte ich jetzt auch, dass das 'ne Durststrecke gewesen ist, man wusste nicht wie, was, wo […]* 15. Treffen 1. Teil 27.05.2019.

258 10. Treffen 30.08.2017.

Einfluss auf die Initiative haben, handlungsleitend. Böhm beschreibt dazu im Bereich vertrauensvoller Verhandlungen:

> »Aushandlungen erfolgen in einem bestimmten Kontext. Dieser besteht zum einen aus einem unmittelbaren, direkten und praktisch verfügbaren Aushandlungskontext, zum anderen aus einem umfassenderen strukturellen Kontext. Der direkte Aushandlungskontext wirkt dabei als eine Vermittlungsinstanz zum strukturellen Kontext.«[259]

Als philosophische Theorie, als sozialer Diskurs und Gegenstand theologischer Auseinandersetzung steht der Begriff »Gleichheit« in einem hochkomplexen eigenen Aushandlungsfeld.[260] Wenn im Rahmen dieses Forschungsprojektes nach »konstruierten Gleichheiten« gefragt wird, so geschieht dies im Hinblick auf das Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte vor dem Hintergrund des von Prengel geprägten Begriffs der »egalitären Differenz«[261]. Egalitäre Differenz versteht sie nicht als Gegensatz, sondern als sich wechselseitig bedingend, indem gleichzeitig nach Verschiedenheit und Gleichberechtigung gefragt wird.[262] Für die hier untersuchte Initiative bedeutet egalitäre Differenz die Parallele von drei unterschiedlich religiös profilierten Kindertagesstätten nebeneinander, die strukturell aber gleich und gleichberechtigt sind. Das lässt sich auch in dem Motto der Kampagne des Europarats (1995) »all different, all equal«[263] für die Praxis zusammenfassen und beschreibt damit die faktische Anerkennung von Diversität als Bestandteil des Gedankens von Gleichwertigkeit und Gleichheit. Basis ist nicht Homogenität, sondern die Setzung von Differenz als Fakt menschlichen Seins, das sich eben auch in den Gleichheitsdiskursen widerspiegeln muss.

---

259 Böhm, 2017, 73.

260 Vgl. Belitz, Klute, Schneider u.a., 2017; Mack, 2019; Die EKD begründet den Begriff der Gleichheit in einem relationalen Bezug der Gottesebenbildlichkeit des Menschen: »Die Bibel denkt nicht in Kategorien des ›Wesens‹ und der ›Substanz‹ wie die griechische Philosophie, sondern in der Kategorie der ›Beziehung‹ zwischen Gott und den Menschen. Kein Mensch muss eine bestimmte Eigenschaft haben, um seine Gottebenbildlichkeit nachweisen zu können. Und keine Eigenschaft kann ihn von der Zugehörigkeit zum Menschsein oder von der Teilhabe an menschlichen Gemeinschaften ausschließen! Es genügt einzig, Mensch zu sein. Im Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen steckt zugleich die theologische Begründung für die Gleichheit des Menschen in allen seinen Unterschiedlichkeiten. Da der Mensch als Bild Gottes geschaffen ist, sind Menschen in ihrer Unterschiedlichkeit gleich, im Sinne von gleich wertvoll.« Evangelische Kirche in Deutschland, 2015, 40; vgl. Reiss, 2016; Alan H. Carling, 2016.

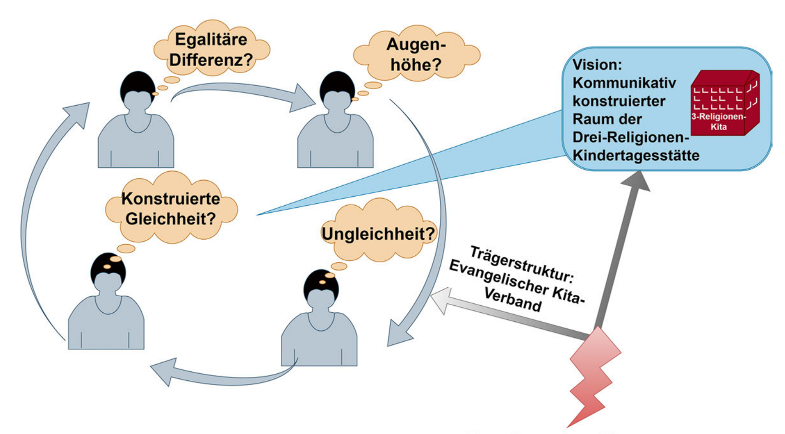
261 Prengel, 2001.

262 Vgl. Prengel, 2001, 93; vgl. Kapitel 2.3.

263 Europe's Human Rights Watchdog, 10.04.2018.

4.4.1 Kommunikativ-visionäre Raumkonstruktion

Abbildung 7: Darstellung des kommunikativen Prozesses zur Entwicklung der Vision der Drei-Religionen-Kindertagesstätte.



Anhand des dargestellten Schaubildes geht es um die kommunikative (Re-)Konstruktion der Vision der Drei-Religionen-Kindertagesstätte, die als Vision der Gleichheit von den Beteiligten verstanden wird. Die praktische Umsetzung (Trägerkonstruktion) allerdings führt, wie gezeigt werden wird, zu einem Dilemma, das aufgelöst werden muss. Kommunikativ konstruieren die Beteiligten eine (visionäre) Drei-Religionen-Kindertagesstätte, die in der Zukunft ein Raum sein wird, in dem Gleichheit exemplarisch hergestellt sein wird: Gleichheit der Anzahl der Kinder und der beteiligten Familien und Erzieher:innen, Gleichheit der Raumgröße, Gleichheit des Ortes und der Außenspielflächen, Gleichheit der organisatorischen Struktur, gleiche Freiheiten in der Gestaltung religiöser Beheimatung in den Einrichtungen, gleiche Begegnungs- und Interaktionsmöglichkeiten (getrennt und miteinander), gleiche öffentliche Wahrnehmung; und auf der anderen Seite z.B. auch Gleichheit in der erhöhten Sicherheitsanforderung.[264] Diese Form des visionären Zukunftsraumes im Stil der »Affirmative Action«[265]

264 »Verglichen werden numerisch verschiedene Dinge in Bezug auf Eigenschaften, die ihnen gemeinsam sind; und im Blick auf diese Eigenschaften können wir dann von den Dingen sagen, sie seien gleich oder ungleich.« Forschner, Oexle, Judge, 2010, 750.

265 Der Begriff »Affirmative Action« bezieht sich auf ein Anfang der 1960er Jahre begonnenes Programm in den USA, das eine Bevorzugung von Mitgliedern minorisierter oder marginalisierter Gruppen im Bereich Beschäftigung und Bildung vorsah, um auf diesem Wege ein

ist das Ergebnis der kommunikativen Prozesse der Beteiligten. Dies wird mit der Sprechblase dargestellt, die aus der Mitte der vier Beteiligten hervorgeht. Als visionärer Raum bleibt das Gebilde der zukünftigen Drei-Religionen-Kindertagesstätte zunächst wenig konturiert. Damit nutzen die Beteiligten wie schon im Kontext der religiösen Aushandlung ein »Fuzzy Concept«[266]. Dies bedeutet, dass Unschärfen der Definition gerade zur Klärung beitragen. Fuzzy Concepts produzieren zwar Unsicherheit, weil sie keine klare Handlungsorientierung geben, aber auch ein eindeutiges, exaktes Konzept würde im Kontext dieser Verhandlungen nicht unbedingt mehr Erfolg versprechen können, weil es gerade nicht in der Lage wäre, die zentralen (ggf. widersprüchlichen) Inhalte zu umfassen. Fuzzy Concepts ermöglichen in Prozessen mehr Sicherheit, wenn ein exaktes Konzept nicht generiert werden kann.[267]

So wird der kommunikativ konstruierte Raum der Drei-Religionen-Kindertagesstätte zu einem visionären Gegenkonzept zu gesellschaftlichen Bedingungen, der genau mit diesen Bedingungen (noch) nicht wieder behaftet werden kann und soll. Der visionäre Gegenentwurf, der mit der Drei-Religionen-Kindertagesstätte umgesetzt werden soll, antizipiert dabei eine »gleiche« Zukunft, die sich wiederum handlungsleitend auf die Gegenwart auswirkt. So bildet sich im Aushandlungsraum der Beteiligten die konstruierte Gleichheit des zukünftigen Ortes mindestens auf der Ebene der Subjekte bereits in der Gegenwart ab. Diese Abbildung wird durch die hellblauen Pfeile zwischen den Beteiligten im Schaubild dargestellt. Die Ungleichheiten auf der Ebene der Institutionen/Vereine werden im Bereich finanzieller Möglichkeiten, Ressourcenzugang zu Grundstücken, Expert:innenwissen, Kontakt zu relevanten Playern und Größe der Einrichtungen erkannt, was die größeren Privilegien und Möglichkeiten der evangelischen Beteiligten angeht.[268] Auf der Seite der muslimischen und jüdischen Beteiligten wird dagegen der Kontakt zu öffentlichen Personen, die größere Sichtbarkeit, die unmittelbar zugesprochene interreligiöse Expertise, Philosemitismus, der zugunsten der Kita genutzt werden könne, und schließlich ein gewisser Exotismus ironisch erkannt und – wenn schon gegeben – auch als nutzbar benannt.[269] Diese Ungleichheiten werden dabei faktisch konstatiert, aber z.B. nicht auf ihre gesellschaftlichen/historischen Be-

höheres Gleichheitsideal zu erreichen. Das Programm wird bis heute engagiert diskutiert; vgl. Matthew, 2015; Lippert-Rasmussen, 2020, 1-25.

266 Zadeh, 1973; vgl. Ragin, 2010; vgl. Kapitel 4.3.

267 Vgl. Ragin, 2010, 69-106.

268 »The lack of resource is not simply evident in the decreasing budgets of public (and private) sector organisations. It is also true in the day-to-day engagement between people of different faiths. This work is complex, time-consuming and energy intensive, and although richly rewarding is also fraught with challenges misunderstandings and difficulties. Busy people struggle to make enough time to make it happen.« Wilson, Ravat, 2017, 151.

269 Vgl. 8. Treffen 09.03.2017.

dingungen hin befragt. Das Projekt als solches hat nicht ausdrücklich zum Ziel, diese gesellschaftlichen Unterschiede (die nicht als ›Ungerechtigkeiten‹ bezeichnet werden) zu verändern.[270] Die gesellschaftlichen unterschiedlichen Bedingungen scheinen eher ein hinderndes Problem als Ausdruck der Situation, gegen die es auch mit diesem Projekt anzugehen ginge. Die Initiative hat zwar zum Ziel, gesellschaftliche Bedingungen im Sinne eines visionären Raumes zu erreichen, bleibt aber bei einer detaillierten Gegenwartsanalyse unkonkret.[271] Allerdings beschreibt Arjun Appadurai die Antizipation von Zukunft unter Bedingungen von Ungleichheit als herausfordernd.[272] Aber er erkennt und betont darin das gesellschaftsverändernde Potenzial von Zukunft und Hoffnung, wie es auch in den vorgestellten Aushandlungen genutzt wird.

> »By the ethics of possibility, I mean those ways of thinking, feeling, and acting that increase the horizons of hope, that expand the field of the imagination, that produce greater equity in what I have called the capacity to aspire, and that widen the field of informed, creative, and critical citizenship. This ethics is part and parcel of transnational civil society movements, progressive democratic organizations, and in general the politics of hope.«[273]

So etablieren sich nun kommunikativ zwei »Gleichheitsräume«. Dabei ist »Gleichheit« unterschiedlich konnotiert: Für die konkreten Gespräche (Gleichheitsraum 1) geht es um die Gleichwertigkeit der Positionen, Vetorechte und Konsensverhandlungen. Für die Drei-Religionen-Kindertagesstätte (Gleichheitsraum 2) geht es um die Gleichheit von Zahlen und Struktur. So entsteht auch die Frage, wie bzw. unter welchen Bedingungen der Zukunftsraum der Drei-Religionen-Kindertagesstätte zu erreichen sei.[274] Um zur Schaffung der notwendigen Raumbedingungen für

---

270 Hier mag zusätzlich die starke emotional positive Verbindung der Beteiligten eine Rolle spielen, die das soziale Veränderungspotential in Intergruppenbegegnungen verringern kann: »In addition, for members of disadvantaged groups there is an ironic effect wherein contact reduces desire for social change […]. Such ironic effects do not negate the utility of contact, but they do suggest a need for research to understand how contact's intended and unintended effects combine.« Harwood, Joyce, 2012, 171.

271 Es kann hier nur vermutet werden, warum etwas **nicht** gesagt wird. Möglicherweise würde die Analyse ungleicher Gegenwartsbedingungen die ausgehandelte Balance zwischen interpersonalen und Intergruppenbeziehungen (Kapitel 4.2) gefährden, weshalb sie vermieden wird.

272 Er tut dies am Beispiel seiner Forschungen in den Slums von Mumbai, wo Zukunft häufig mit größerer Bedrohung und Katastrophe konnotiert ist als mit Hoffnung; vgl. Appadurai, 2009.

273 Appadurai, 2013, 295.

274 »To most ordinary people – and certainly to those who lead lives in conditions of poverty, exclusion, displacement, violence, and repression – the future often presents itself as a luxury, a nightmare, a doubt, or a shrinking possibility. For those societies and groups now faced by growing suffering, dislocation, disaster, or disease – roughly 50 percent of the world's popu-

die Drei-Religionen-Kindertagesstätte zu kommen, bedarf es zunächst der Entwicklung von (Träger-)Strukturen, die in der Lage sind, den aktuellen gesellschaftlichen Bedingungen (Raum/Grundstück, Finanzen, Fördermittel, Governance (Zusammenbringen unterschiedlicher städtischer Communitys, Angebot von Kinderbetreuungsplätzen), öffentlicher Beteiligung, Stadtentwicklungen, religiöser Gemeindebeteiligungen), unter denen die Umsetzung erfolgen muss, zu entsprechen und gleichzeitig in der Lage sind, den antizipierten visionären Raum herzustellen. Im Schaubild wird dieser Prozess mit einem grauen (nicht linearen) Pfeil dargestellt. Der Verhandlungsprozess, der diesem Pfeil zugrunde liegt, stellt dabei die entscheidende Schnittstelle zwischen Vision und antizipierter Zukunft dar. Die Unterscheidung soll deutlich machen, dass der visionäre Raum konkret handlungsleitend wird, also zur Umsetzung motiviert und damit in der Gegenwart antizipierte Zukunft kommunikativ herstellt, also Handlungen motiviert, die auf die (bessere) Zukunft hin gegenwärtige Handlungen prägen, aber nicht linear zu erreichen sind (Knick im Pfeil).

4.4.2 Kommunikative Prozesse zur Bildung einer Trägerstruktur in den Daten

Die organisatorische Struktur zeigt sich als zentrale Konstruktion, die einerseits auf die umgebenden Rahmenbedingungen des Projektes antwortet (›Außen‹-Erwartungen) und andererseits den Grundüberlegungen zur Gleichheit aller Beteiligten (›Innen‹-Anspruch) in Bezug auf die Drei-Religionen-Kindertagesstätte Rechnung tragen soll und muss. Die jeweils vorläufigen Ergebnisse dieses Prozesses zeigen ein hohes kommunikatives Interesse der Beteiligten an einer pragmatischen Konstruktion, die die Ressourcenverteilung im Blick behält und damit gleichzeitig dem Innen-Anspruch partiell entgegenstehen muss. Ziel ist, dass das gesamte Ensemble einen Raum repräsentiert, der ein visionäres Gegenbild zu den gesellschaftlichen Grundbedingungen der Ungleichheit darstellt.[275]

---

lation by any measure – the biggest affective reality is that the future is a trauma inflicted on the present by the arrival of crises of every description. Consequently, hope is often threatened by nausea, fear, and anger for many subaltern populations. This affective crisis, which also inhabits a geography that is not uniform, planetary, or universal, needs to be fully engaged by those who seek to design the future, or even to design *for* the future, taking account of the fact that the future is not a blank space for the inscription of technocratic enlightenment or for nature's longterm oscillations, but a space for democratic design that must begin with the recognition that the future is a cultural fact.« (Hervorhebung im Original) Appadurai, 2013, 299.

275 *Rosa: »[…] weil wir eine gesellschaftliche Wirklichkeit, die wir, Stefanie, wie du gesagt hast, eigentlich raushalten wollen, wenn wir immer von Augenhöhe und Gleichheit reden, bewusst unbewusst strukturell mit reingebracht haben«* 15. Treffen 1. Teil 27.05.2019.

Die Umsetzung dieser Vision erfordert nun von den Beteiligten eine Umsetzung auf struktureller Ebene, die den gesellschaftlichen Bedingungen und Ressourcenverteilungen entspricht. Hier findet sich der Schnittpunkt zwischen Vision und kommunikativer (Re-)Konstruktion notwendiger Ausgangsbedingungen. Diese Konstruktion muss unweigerlich in ein grundsätzliches Dilemma führen, weil es, wie Audre Lorde betont, gerade nicht in der Lage ist, gesellschaftliche Hierarchie-Bedingungen aufzulösen:

> »It is learning how to take our differences and make them strengths. For the master's tools will never dismantle the master's house. They may allow us temporarily to beat him at his own game, but they will never enable us to bring about genuine change.«[276]

Die Umsetzung der Gleichheitsvision lässt sich nur über eine Trägerkonstruktion ermöglichen, die Ungleichheit ausdrückt, um so den pragmatischen Bedingungen genügen zu können. Dies führt unweigerlich in einen Widerspruch. Die Balance dieses Dilemmas wird im Rahmen der Aushandlungsprozesse mit hohem kommunikativem Aufwand so (re)konstruiert, dass alle Beteiligten in der abschließenden Klausursitzung diesem schließlich zustimmen können.

> »Wenn […] Akteure aus unterschiedlichen sozialen Welten in einer Arena zur Problembearbeitung aufeinandertreffen, müssen sie immer wieder miteinander aushandeln, wie sie vorgehen werden, wer wann etwas tut oder wie viel Einfluss ausüben darf«[277],

beschreibt Böhm diesen Prozess. Dabei kristallisiert sich hier schon sehr früh eine Trägerstruktur heraus, bei der der evangelische Kitaverband in führender Rolle bei der Umsetzung sein würde. Diese Struktur wird im Laufe der Verhandlungen wieder und wieder als einzige Möglichkeit kommuniziert, auch wenn dies Einschränkungen der Gleichheitsidee impliziere. Andere Möglichkeiten werden zwar thematisiert, erweisen sich aber als nicht umsetzbar.[278] Im Rahmen der hier vorliegenden Verhandlungen handelt es sich um die kommunikativ hergestellte Trägerstruktur, die dem Ziel zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte am ehesten diene. Bei Aushandlungen, so definiert Böhm, geht es um erforderliche Prozesse, die einen Interessensausgleich beabsichtigen. Dabei wirken strukturelle Bedingungen auf die Art und den Erfolg von Aushandlungsprozessen ein. Umgekehrt verändern die Aushandlungen strukturelle Bedingungen.[279]

---

276 Lorde, 2015, 112.

277 Böhm, 2017, 72.

278 Nur im Rahmen der abschließenden Klausursitzung wird der Versuch einer Umdeutung einmalig unternommen, was aber zu weiteren und neuen Konflikten führt (s.u.).

279 Vgl. Böhm, 2017, 72-73.

Dass eine Trägerstruktur bereits seit der vierten Verhandlung als solche in Erscheinung getreten ist, wird im weiteren Verlauf der Gespräche nicht immer deutlich, hat aber Einfluss auf die späteren Entscheidungen.[280] Ein formaler Beschluss findet erst im Rahmen des letzten Gespräches (Klausursitzung mit Zeuginnenschaft durch die Moderatorin) statt. Im Hinblick auf kommunikative Prozesse lässt sich daran die Entwicklung kommunikativer Konstruktion gut nachzeichnen, weil auch ohne formalisierenden Akt (Rechtsvertrag o.Ä.) die so verhandelte Struktur bereits handlungsleitend wird.[281] Neben den Sequenzen der Alltagskommunikation und Geselligkeit nehmen diese Aushandlungen einen sehr großen Anteil der Aushandlungsprozesse ein, insbesondere weil mit diesem Thema immer die (Unter-)Finanzierung des Bauvorhabens verbunden ist. Was nun auf der institutionellen Ebene entschieden wird (Intergruppen), braucht auf der interpersonalen, relationalen Ebene viel kommunikativen Aufwand, das angestrebte Gleichgewicht/die angestrebte Gleichheit wiederherzustellen. Die Bereiche von Vertrauen spielen hier ebenso eine Rolle wie Verantwortung und Überforderung.[282]

Zum ersten Mal taucht die Frage nach der Trägerstruktur im vierten Aushandlungsgespräch auf und wird von da an in regelmäßigen Abständen (neu) verhandelt und findet schließlich ihren Abschluss im Rahmen der Klausursitzung im Mai 2019.[283]

Ausgangspunkt der Fragestellung ist das selbsterklärte Ziel der Initiative:

»Ein jüdischer, ein muslimischer und ein evangelischer Kita-Träger, die auf der Grundlage des Berliner Bildungsprogramms ein je eigenes pädagogisches Konzept vertreten, gründen gemeinsam das Drei-Religionen-Kitahaus. Im gemein-

---

280 Es wird sprachlich nicht darauf Bezug genommen, dass es dazu bereits Überlegungen innerhalb der Beteiligten gegeben habe. Die Strukturidee wird so jedes Mal neu als einzig praktikable (re)kommuniziert.

281 Wenn auch nicht ohne jeden Widerstand; vgl. 14. Treffen 15.12.2017.

282 *Rosa: »Wisst ihr, was ich gerade, Stefanie, von dir gehört habe, ohne, dass du das Wort gesagt hast, das ist das Stichwort Vertrauen, ja? Und ich glaube, wenn ich es jetzt nochmal andersherum formuliere, ist vielleicht auch das, was für dich, Britta, so verletzend war, dass du das Gefühl hast, wir vertrauen dem nicht, was du machst. Und das … ich vertrau völlig dem, was du machst, also völlig, und trotzdem ist diese Mitdenken-Wollen und nochmal Andersrum-Denken-Wollen eben auch vielleicht so ein Versuch, unsere Kompetenzen da ergänzend mit reinzuspielen, wo ich dann von dir, also da sagst du dann, dass wir jetzt machen müssen und dann entsteht vielleicht auch das Gefühl, hmm.« Britta: »Das müssen wir mal klarkriegen, weil, mich erschöpft das, mich erschöpft das ungemein und ne, ich glaub das, ich muss das ernst nehmen.«* 14. Treffen 15.12.2017.

283 Dabei ist der Akt der Entscheidung ein »Gültig-Erklärungsakt«, der durch die Moderatorin in Kraft gesetzt wird, weil ihr die Autorität dazu kommunikativ zuerkannt wurde (Sprechakttheorie); vgl. Austin, 1975.

samen Haus, das Platz für drei eigenständige Einrichtungen mit 30-45 Kindern bietet und einen großzügigen gemeinsam genutzten Bereich für Begegnung und Familienbildung hat, gestalten wir unser Zusammenleben. Als Nachbarn wollen wir eine Hausgemeinschaft in gegenseitiger Verantwortung und Akzeptanz leben, die über die Grenzen der Verschiedenheit hinweg ermöglicht, sich miteinander vertraut zu machen.«[284]

Diese hier beschriebene zukünftige Struktur lässt sich aber – so zumindest die Einschätzung ab dem vierten Aushandlungsgespräch – für die Trägerstruktur aufgrund der Ungleichheiten der beteiligten Institutionen und Vereine nicht entsprechend umsetzen.

Stefanie: »[…] so hab ich das von Britta verstanden, dass im Moment der Kita-Verband, der einzige solvente Träger da drin ist, der …«

Rosa: »Der in dieser Größenordnung überhaupt spielen kann. Richtig.«

Stefanie: »Deswegen ist die Frage, was man für ein Setting davon macht, das Ganze korreliert ja mit der Grundüberlegung, immer zu sagen, wir sind drei und wir haben einen gemeinsamen Raum, den wir füllen. Das ist für die weitere Verhandlung, für die Baugeschichte äußerst komplex, das wird extrem schwierig werden. [Zustimmung] Also auch da müssen wir uns überlegen, ob diese Struktur überhaupt noch handlungsfähig sein kann. So wichtig sie uns ist.«

Rosa: »Genau, wenn wir die rechtliche Struktur, wenn wir uns entscheiden würden, die rechtliche Struktur zu ändern … ich phantasiere jetzt mal, wenn wir irgendwie sagen würden, alles nicht machbar – nochmal, ohne deine Baustellen, Bauchschmerzen –, wenn das Fazit sein könnte, das ganze Ding kann nur der Kita-Verband stemmen, wir können zubuttern, dann müssen wir nochmal ganz genau denken, was heißt das dann für die Augenhöhe. Ich bin ganz froh. Ich hab grad so'n Gefühl, wieso haben wir eigentlich nicht dieses Tacheles schon lange angefangen, uns da reinzufuchsen, ich find's gut, dass wir es bisher nicht gemacht haben, weil ich finde, die Basis, die wir uns da aufgebaut haben, ist absolut wesentlich dafür, sonst fliegt uns…Puh! Vier Millionen, hallo?«

Britta: »Ja…«

Stefanie: »Die Frage ist nicht nur, ob man das dann machen würde, da gehört dann dazu, ob – Britta – dann sagt, dass das geht überhaupt.«

284 Drei-Religionen-Kita-Haus e. V., 2017, 6 (Zugriff 12.03.2021).

Rosa: »Natürlich.«[285]

In diesem Ausschnitt, der sich kurz nach dem Anfang des Gespräches findet, geht es um die Frage, ob und unter welchen Bedingungen die Beteiligten zusammenarbeiten können, um eine Struktur zu schaffen, die rechtsverbindlich sowohl Grundstückserwerb als auch Bau ermöglicht und gleichzeitig das grundlegende Konzept widerspiegeln kann. Aus dem zuvor von Britta Gesagten schließt Stefanie (die wiederum den Kindertagesstättenverband gut kennt), dass nur dieser die notwendigen Bedingungen für die verlässliche Umsetzung eines solchen Projektes mitbringen würde. Während Stefanie zunächst allein auf die Finanzen rekurriert (solventer Träger), ergänzt Rosa um den Bereich der Größe des geplanten Projektes. Im Anschluss daran beschreibt Stefanie das sich so ergebende Dilemma der Struktur (»das wird äußerst schwierig werden«), nämlich die Tatsache, die sie als »Grundüberlegung« anfügt, dass **drei** Partnerinnen einen Ort herstellen und füllen wollen. Das Dilemma erläutert sie zunächst nur in der Gegenüberstellung von **drei** Partnerinnen an **einem** Ort. Dies könnte zu Problemen sowohl bei zukünftigen Verhandlungen (hier bezieht sie sich offensichtlich auf Verhandlungen mit Außenstehenden) und bei der Umsetzung des Baus führen. Sie sieht dabei die Komplexität der Dreierstruktur in Spannung zur möglichen Handlungsfähigkeit. Hier wird zum ersten Mal das zukünftige Wertedilemma benannt, was bei den weiteren Gesprächen zur Trägerstruktur leitend wird: Handlungsfähigkeit auf der einen Seite und die Wichtigkeit der Dreierstruktur der Beteiligten auf der anderen Seite. Rosa scheint diese Überlegung vertraut, da sie mit ihrer Antwort nicht nur das Wertedilemma bestätigt, sondern unmittelbar, wenn auch stockend und indem sie die Entscheidungsmöglichkeit aller einschiebt, von einer zustimmungspflichtigen und -fähigen Veränderung einer möglichen Rechtsform spricht, die die »Grundüberlegung« aus Gründen der Pragmatik in Frage stellen würde. Dabei macht sie ausdrücklich klar, dass diese Überlegungen noch sehr vage (»ich phantasiere jetzt mal«) seien, und bezieht sich auch ausdrücklich relational auf die zuvor geäußerten physischen Auswirkungen der Sorgen von Britta im Hinblick auf das Gesamtprojekt (Britta: »Ne, da müssen wir uns wirklich mal klar werden, mir macht das Himmel Angst, jetzt an dem Punkt wo das konkret wird, bekomme ich tierische Bauchschmerzen, im wahrsten Sinne des Wortes.«[286]). Auch Rosa kommt in diesem Beitrag zu dem (phantasierten) Ergebnis, dass nur der Kitaverband in der Lage sei, »das zu stemmen«, wobei ebenfalls vage bleibt, was denn genau zu stemmen sei. Dass mit einem solchen Konstrukt unmittelbar die visionierte Grundstruktur in Frage gestellt sein könnte, betont sie mit dem Verlust der »Augenhöhe«[287]. Was

285 4. Treffen 20.04.2016.

286 4. Treffen 20.04.2016.

287 Der Begriff der Augenhöhe ist ein seit Jahren häufig genutzter Begriff im deutschen Sprachgebrauch. Dabei gilt er nicht nur als kaum in andere Sprachen zu übersetzen, sondern ist

genau oder in welcher Weise die Augenhöhe verloren gehen könnte, führt sie nicht aus, vielmehr schwenkt sie um auf affirmative, emotionale Kommunikation, die ebenfalls nicht eindeutig konnotiert wird. Dabei sind ihre Ausführungen zunächst fast widersprüchlich: »Warum haben wir nicht früher?« gegenüber: »ich bin froh, dass wir es nicht früher gemacht haben«. Hier liegt eine verbalisierte Denkbewegung vor, in der Rosa schließlich positiv betont, wie wichtig es war, zunächst »die Basis«[288] kommunikativ ausgebildet zu haben, weil dies »absolut wesentlich« für sie sei. Sie beginnt mit einer Explosionsmetapher zu erläutern, was ohne diese Basis hätte entstehen können, stoppt sich dabei aber selbst,[289] um fatalistisch die scheinbar unerreichbare Kostenzahl von vier Millionen unverbunden im Raum zu belassen und damit ihren Beitrag zu beenden (womit sie kommunikativ doch noch eine gewisse Explosion herbeiführt). Während sich Britta mit einem schlichten »ja« dieser Einschätzung anschließt, betont Stefanie bezugnehmend auf Brittas Phantasie, wer das Projekt umsetzen könne, dass diejenige, die den Kitaverband vertrete (nämlich Britta), immer noch eine Wahlmöglichkeit (Entscheidung) habe, was Rosa sofort bestätigt.[290]

Spätestens in dieser Sitzung erhält Britta die Rolle der führenden Expertin, was organisatorische und baurechtliche Fragen des Baus einer Kindertagesstätte angeht. Ihr dreifach unternommener Versuch jedoch, sich zur Beratung weitere Expertise von außen einzuladen, wird zwar diskutiert, endet aber ohne konkrete Vereinbarung.[291] Weder die Frage, ob dies eine praktikable Struktur sei, noch, ob Britta sich dazu entscheiden kann und möchte, wird im Rahmen der vierten Sitzung zu Ende geführt. Es werden anschließend zwei weitere Optionen als Rechtsstruktur in Erwägung gezogen und deren jeweilige Konsequenzen verhandelt (Position 56-203). Dass die organisatorischen Schwierigkeiten, die hier verhandelt werden, nicht selten zum Grundbestand problematischer Bedingungen interreligiöser Initiativen gehören, erläutern Fahy und Bock in ihrem Report zunächst für London:

auch von der Bildsprache zunehmend wegen seiner Unklarheit umstritten: »Wahrscheinlich sollte man den Begriff der ›Augenhöhe‹, in dem schon das Potenzial zur Abwertung steckt, durch den neutraleren Begriff der ›Machtbalance‹ ersetzen.« Jessen, 29.06.2017, in: Die Zeit.

288 Hiermit, so kann vermutet werden, meint sie insbesondere die interpersonalen Beziehungen.

289 Dies ist bemerkenswert, weil interreligiöse Formate die sprachliche Neigung zu Desaster- und Krisen-Narrativen haben, vgl. Fahy, Bock, 2012, 80-81.

290 Auffällig ist hier, dass insbesondere Stefanie und Rosa diese Fragen gemeinsam miteinander verhandeln, während Salima nur sehr gezielt und dann konkret nachfragt. Britta hingegen, um die es vor allem geht, ergänzt die Beiträge meist durch Fachwissen. Diesem spezifischen Muster nachzugehen, führt im Rahmen dieser Arbeit zu weit, neben persönlichen/individuellen Gesprächsvorlieben ist hier eventuell auch an eine Stellvertreterinnenfunktion von Stefanie zu denken, die aufgrund der christlich/evangelischen Doppelbesetzung übernommen wird.

291 4. Treffen 20.04.2016.

> »This development illustrates a broader trend regarding the professionalisation of civil society […] However, given the uneven distribution of funding, as well as of management and public relations expertise, this development produces differentiation within London's field of interfaith […].«[292]

4.4.3 Teilaspekte der Trägerkonstruktion

Damit lässt sich an dieser Stelle die kommunikative (Re-)Konstruktion einer Rechtsstruktur nachvollziehen, wie sie sich über einen Prozess mehrerer Jahre manifestiert und schließlich Gültigkeit gewinnt.

> »Da kommunikatives Handeln im Sinne einer Verständigung über gemeinsam zu verwirklichende Handlungspläne grundsätzlich nur als Form sozialen Handelns aufzufassen ist, rückt das Problem der Handlungskoordinierung, also die Abstimmung über zum Handlungserfolg führende Ziele und Mittel sowie über angemessene Situationsdefinitionen, in das Zentrum der Analyse.«[293]

Im Zusammenhang mit der Aushandlung der zukünftigen Trägerstruktur werden darum weitere wesentliche Bestandteile, die dabei eine Rolle spielen und weiter spielen werden, bereits hier sichtbar und kommuniziert:

Beibehaltung der Grundüberlegungen zur Gerechtigkeit

Das Dilemma, das sich zwischen der Trägerstruktur durch den Kitaverband gegenüber der Gleichstellung aller Beteiligten auftut, wird formuliert, aber als konsensual kommunikativ lösbar durch die Entscheidung formuliert, dass alle Beteiligten einem potenziellen Rechenmodell zustimmen und dieses damit als gerecht **erklären**.

> **Stefanie:** »Ja, ich wollte einfach nur sagen, es gibt dafür Rechenmodelle. Es ist wichtig, […] im Kopf zu haben, ob die am Ende gerecht sind oder nicht, ist völlig irrelevant. In diesem Verhandlungsprozess kommen wir zu irgendeiner Struktur, die alle Beteiligten am Ende gerecht finden, die versteht von außen vielleicht nicht mal mehr jemand, aber es gibt da ein Setting, wo man sagt ›So passt das‹, das ist aber eher, wenn alle sich unterschiedlich einbringen.« [Pause 9 Sek.][294]

Kitaverband als Hauptrechtsträger

Der Kindertagesstättenverband wird kommunikativ als derjenige ins Spiel gebracht, der in der Lage sei, (notfalls) auch allein gegenüber Fördermittelgebern

292 Fahy, Bock, 2012, 58.

293 Blatter, Janning, Wagemann, 2007, 49.

294 4. Treffen 20.04.2016.

und Grundstückseigentümern als Hauptvertreter und Rechtsträger des gesamten Projektes aufzutreten:

> **Stefanie:** »Außer dem Kitaverband kann es keiner, ich glaube, das kann man so echt sagen.«
>
> [Unverständliches]
>
> **Rosa:** »Völlig klar, weder DMK noch Masorti können so Projekte federführend stemmen, weil die Struktur dafür nicht da ist. Wenn es so sein sollte, dann muss es der Kita-Verband sein. […]«[295]

Finanzierungsproblematik der einzelnen Institutionen/Vereine

Während sich eine pragmatische Lösung abzeichnet, was eine Trägerstruktur des Kitaverbandes angeht, ist damit die Frage der Finanzierung (Klärung im Innenverhältnis) gleichzeitig nicht gelöst, sondern stellt sich für Britta als Vertreterin des Kitaverbandes (und Risikoträgerin) umso dringender.

> **Britta:** »Ich kann nicht, … ich steig jetzt auch aus, dafür gibt es Banken und dafür gibt's Bankberater und dafür gibt's BWLer. Das ist jetzt wirklich … ich bin sicher, wenn wir so unsere solvente Situation betrachten, dann krieg ich noch mehr Bauchschmerzen, weil, so geht das nicht, da sind die Betriebskosten drin, du musst 'ne Substanzerhaltungsrücklage bilden. Wenn du den ersten Rohrbruch hast, bist du nicht mehr in der Lage, den Kredit zu bezahlen, weil, du musst ja erst mal die Rohre in Ordnung bringen, das muss alles sauber sein.«[296]

Expertinnenrolle von Britta mit Differenzierung zu interreligiösen Themen

Während Britta einfordert, als Expertin in Fragen von Bauangelegenheiten und Fördermitteln anerkannt zu werden, wird ihr die Rolle als »Fachfrau« übertragen, während gleichzeitig die anderen beiden (gemeint sind Salima und Rosa) umgekehrt zu interreligiösen Fachfrauen erklärt werden (müssen), um so die erwartete Augenhöhe wiederherzustellen.

> **Britta:** »Ich red ja, ich bin ja, ich bin da ja ständig unterwegs in diesen Fragen, das ganze Quartiersmanagement rund um Moabit dort ist momentan schon für die nächsten zwei bis drei Jahre gebunden. Diese Stadtumbau- oder wachsende Stadt- oder Siwa-Mittel, wie auch immer die auch heißen. Wo wir drauf Zugriff hätten, wären diese Ausbauprogramme…«

---

295 4. Treffen 20.04.2016.

296 4. Treffen 20.04.2016.

Rosa: »Kita-Ausbau…«

Britta: »Und die haben sich massiv verschlechtert.«[297]

*

Rosa: »Von daher denke ich … wir haben sozusagen die Kita-Träger-Strukturen, wo du unsere Fachfrau bist und einfach auch: ›Was geht? Und: Was geht nicht?‹ aus dem Ärmel schüttelst, weil du die ganze Erfahrung mitbringst, und dann haben wir uns beide, wo sozusagen die interreligiöse Dimension nochmal aktiviert werden kann, wo wir nochmal gucken müssen, wie das dann funktioniert.« [Zustimmung Britta][298]

Innenvereinbarungen

Wird gegenüber anderen Möglichkeiten eine Trägerstruktur des Kitaverbandes etabliert, bringt dies Folgen für das Innenverhältnis der Beteiligten mit sich: sowohl für das Interesse der »Augenhöhe«, also der Gleichstellung einerseits und andererseits für das (persönliche und institutionelle) Risiko des Kitaverbandes. Dazu bedarf es verbindlicher Vereinbarungen nach innen:

Rosa: »Also wenn jetzt … der evangelische Kita-Verband Bauherr für das alles ist, dann müssen wir nur nochmal genau überlegen, wie funktioniert das mit Miete und Kredit. Wie können wir dann einen Kredit einbringen? Würde unsere Bank uns einen Kredit geben, wo wir dann gar nicht … das ist dann auch nochmal 'ne Frage, die man dann stellen müsste.«[299]

Vetorechte aller Beteiligten bis zum »Spatenstich«

Es geht um die Möglichkeit aller Beteiligten, im Verlauf des Verhandlungsprozesses bis zum Beginn nicht rückgängig zu machender Entscheidungen das Projekt verlassen oder verlangsamen zu können[300]:

Rosa: »Nur, um das nochmal klarzumachen, du hast jederzeit, also, jeder von uns hat jederzeit, solange das Geld nicht auf der Bank ist und der erste Spatenstich gefallen ist, dann stehen wir anders da, aber in dieser Planungsphase, finde ich, ist es super wichtig, kann jede hier jederzeit auf die Notbremse drücken eh treten

297 4. Treffen 20.04.2016.

298 4. Treffen 20.04.2016.

299 4. Treffen 20.04.2016.

300 Dieser Prozess wird in der Klausursitzung unter dem Begriff des »bedingungsbewussten Commitments« zusammengefasst; vgl. 15. Treffen 1. Teil 27.05.2019.

und sagen ›Leute, ist nicht, wir sind draußen‹ oder ›Leute, fünf Schritte zurück, nochmal von vorne‹«[301]

Rücksicht auf emotionales Befinden

Hier werden bereits als Überprüfungskriterium für Entscheidungen im Hinblick auf die Umsetzung des Projektes deren emotionale Auswirkungen auf die Beteiligten eingeführt. Die Idee des Projektes steht dabei für ein positives Empfinden, dessen Umsetzung kann aber offenbar auch zu als negativ gewerteten Emotionen führen.

Rosa: »Das, finde ich, ist ganz ganz wichtig, dass wir uns das auch wirklich klar machen, ja? Weil, sonst geht's uns nicht gut damit. Bloß weil es ein tolles Projekt ist, muss es ja auch funktionieren … .«[302]

Persönliche Verantwortung und Risiko des Hauptträgers

Neben dem institutionellen Risiko wird unmittelbar ausgedrückt, welche persönliche Verantwortungsbelastung für die Vertreterin des Kitaverbandes verbunden ist – insbesondere bezogen auf die Finanzierungsfragen.

Britta: »Ja, aber wo kommt die andere Kohle her, ich kann nicht mal eben kurz 3,5 Millionen finanzieren oder Kredite aufnehmen.«

Rosa: »Ne, Britta?«

Britta: »Ne, da müssen wir uns wirklich mal klar werden, mir macht das Himmel Angst, jetzt an dem Punkt wo das konkret wird, bekomme ich tierische Bauchschmerzen, im wahrsten Sinne des Wortes.«[303]

*

Britta: »Es geht immer nur die Körperschaft, weil wenn du pleitegehst oder wenn bei dir irgendwas nicht hinhaut, kann es nur derjenige sein, du machst es mit 'ner juristischen Person, die stellt den Antrag, das ist es eben nicht drei, …«[304]

Die komplexe Konstruktion einer Trägerstruktur unter den gegebenen Bedingungen braucht nicht nur einen erheblichen kommunikativen Aufwand, sondern erfordert auch die prozessuale Klärung der genannten Bereiche, deren konflikthafter

301 4. Treffen 20.04.2016.
302 4. Treffen 20.04.2016.
303 4. Treffen 20.04.2016.
304 4. Treffen 20.04.2016.

Verlauf sich hier zum Teil schon abzeichnet.[305] Dass hier noch keine Entscheidungen getroffen werden, trägt dieser Tatsache Rechnung, erlaubt es doch kontinuierliche notwendige Nachjustierungen sowohl im Hinblick auf die Außenerwartungen als auch auf den Innenanspruch. Darin wird auch die Verwobenheit von interpersonalen und Intergruppen-Aspekten deutlich.[306]

> »Für die aufwändige Konstruktion einer gemeinsamen sozialen Welt mit verbindlichen Bezugspunkten können die Akteure allerdings auf Rationalitätspotentiale zurückgreifen, die ihnen kraft der besonderen Eigenschaften von sprachlicher Kommunikation zur Verfügung stehen […].«[307]

Die Frage der Trägerstruktur taucht erneut im sechsten Gespräch auf, bei dem es darum geht, einem Berater, den Britta eingefordert hatte, die optionierten Möglichkeiten vorzustellen und zu einer pragmatischen Entscheidung zu finden. Neu ist dabei die Tatsache, dass die Modelle einem Außenstehenden präsentiert und von diesem in ihrer Umsetzungsfähigkeit kommuniziert werden. Im achten Aushandlungsgespräch wird das Thema erneut relevant. Dabei taucht eine neue Perspektive auf:

> **Britta:** »Das war ja auch mein erster Gedanke, dann haben wir 'ne andere Verhandlungsposition gegenüber der Kirchengemeinde. Da ist es aber wirklich die Frage, ob wir das als Kita-Verband oder wer kauft das dann und wenn wir das als Kita-Verband kaufen, könnte von so einer stadtteilorientierten Runde kommen, warum das vom Kita-Verband kommt, wenn es um eine Drei-Religionen-Kita geht. Insofern wenn es die Kirchengemeinde als Gesamtareal mit uns entwickelt, auf der Grundlage, dann ist es, glaub ich insgesamt sauber. […]«[308]

Britta hat, so wird es in dem Gespräch deutlich, erste Gespräche mit Bezirksvertretern geführt. Es geht dabei um das in Aussicht genommene Grundstück für den Bau, das sich im Besitz zweier Eigentümer (die evangelische Kirchengemeinde und der Berliner Stadtbezirk) befindet. Mit diesen Gesprächspartnern kommen zwei Außenperspektiven hinzu, die kommunikativ eingebunden werden müssen. In diesem Zusammenhang tauchen auch Befürchtungen auf, ob in der Außenwahrnehmung die Alleinvertretung des Kitaverbandes eine problematische

305 »Trust does not necessarily require agreement. […] Attempts to develop lowest common denominator points of agreement do not lead to trust and co-operation, but to bland statements suitable for dissemination as the proceeding of conferences of the professional interfaith circuit. Trust is necessary for a good working relationship. Agreement is not; indeed, constructive disagreement can be the catalyst for dynamic action as we co-operate together.« Wilson, Ravat, 2017, 37.

306 Vgl. Kapitel 4.1.3.

307 Blatter, Janning, Wagemann, 2007, 50.

308 8. Treffen 09.03.2017.

Außenwirkung im Hinblick auf die interreligiöse Repräsentanz haben könnte. Diese Überlegungen treten im Kontext einer Sequenz auf, in der ausgehandelt wird, mit welchen zukünftigen Problemen das Projekt (auch in der Außenwirkung) zu rechnen habe. Im elften Aushandlungsgespräch spielt diese Frage keine Rolle mehr. Dort soll nun verhandelt werden, wie ein möglicher Binnenvertrag unter den Beteiligten aussehen könnte. Diese Überlegung wiederum führt zur Erkenntnis weiterer Konsequenzen in der Trägerstruktur:

> **Stefanie:** »Was mein größtes Problem ist, dass ich das Bild verloren habe, von der Struktur des Betriebes. Ich hab die Struktur verstanden, wie der Bau sein könnte. Kita-Verband ist Bauherr und kriegt dann, was man festlegen muss, bestimmte Entscheidungskompetenzen, was nicht jeweils rückgekoppelt werden muss, manche müssen rückgekoppelt werden. Dann ist die Bauphase abgeschlossen, dann wird es einen Übergang geben in eine unabhängige Trägerschaft, dennoch werden Verpflichtungen auf dem Bauherrn liegen bleiben, die dieses Ungleichgewicht, was wir eigentlich ab dann nicht mehr haben wollten, doch aber irgendwie weiter bestehen lassen.«
>
> [...]
>
> **Britta:** »Ich glaube, was als Haken bei dir war: In dieser Struktur, die wir entwickelt haben, da war der Kita-Verband auch Erbbaurechtsnehmer und an der Stelle ist die Abhängigkeit und die Ungleichheit quasi für die nächsten 50 Jahre drin. An dem Punkt, was könnte schlimmstenfalls passieren, was wir alle hoffen, dass es nicht passiert, aber wenn ihr pleitegeht, aber an dem Punkt würde das Erbbaurecht wieder an die Gemeinde, an die Kirchengemeinde anheimfallen, ich müsste die Fördermittel zurückzahlen. Wenn ihr jetzt für euren Teil des Grundstücks Erbbaurechtsvertrag mit der Gemeinde schließt, dann gibt es einen Heimfall, aber ich hab trotzdem das Gebäude zu bezahlen, insofern kann es nur so sein, dass wir Erbbaurechtsnehmer sind, und an der Stelle bleibt es dass, dass wir miteinander verbunden sind, egal wie.«[309]

Was Stefanie hier anspricht, ist eine neue Sorge, die sich auf die zu erwartenden Konsequenzen der geplanten Trägerstruktur bezieht: Waren die Überlegungen bisher nur bis zum Zeitpunkt des Baus selbst fortgeschritten, so erscheint nun in Form antizipierter gemeinsamer Zukunft die Problematik, dass mit Abschluss des Baus der Drei-Religionen-Kindertagesstätte das ungleiche Strukturverhältnis nicht auf »Null« zurückgesetzt werden kann (»die dieses Ungleichgewicht, was wir eigentlich ab dann nicht mehr haben wollten, doch aber irgendwie weiter bestehen lassen«), sondern auch die Phase des Betriebes der Drei-Religionen-Kindertagesstätte von

309 11. Treffen 26.09.2017.

diesen Konsequenzen betroffen sein wird. Das Konzept des visionär konstruierten Raumes der Drei-Religionen-Kindertagesstätte gerät da ins Schleudern, wo klar wird, dass die Bedingungen der Gegenwart notgedrungen auch in die »gleiche« Zukunft hineinragen werden. Diese Erkenntnis führt bei Stefanie zu dem Verlust der inneren Vision (»dass ich das Bild verloren habe«); Britta bestätigt diese Konsequenz als logische Folge der Verantwortung bei problematischen finanziellen Szenarien (»was könnte schlimmstenfalls passieren, was wir alle hoffen, dass es nicht passiert, aber wenn ihr Pleite geht, aber an dem Punkt würde das Erbbaurecht wieder an die Gemeinde an die Kirchengemeinde anheimfallen, ich müsste die Fördermittel zurückzahlen«) und beschließt die Sequenz auf der pragmatischen Ebene mit der Rückführung auf einen Teil der ursprünglichen Vision (»dass wir miteinander verbunden sind, egal wie«). Bereits in der vorangegangenen Sitzung hatte Britta sich auch auf das kommunikative Konstrukt bezogen, mit dem der innere Ausgleich der Struktur benannt worden war.

> **Britta:** »Ich denke, das ist uns doch auch allen bewusst. Wir haben uns doch ewig im Kreis gedreht und genau dieses Thema, die konstruierte Gleichheit, da haben wir doch ein schönes Wort dafür.«[310]

Mit dieser Formulierung stellt sie mit dem Personalpronomen und einem doppelten Wir den Bezug auf die innere Gruppe her, beschreibt den ihr endlos erscheinenden Prozess (»ewig im Kreis gedreht«), dessen Dilemma seine Auflösung in dem Begriff der »konstruierten Gleichheit« findet. Dass es sich dabei um eine kommunikative Konstruktionsleistung handelt, macht sie durch den Begriff »Wort« deutlich, das sie stellvertretend für alle positiv (»schön«) bewertet und zum immateriellen Kapitalbestand des Projektes (»haben wir«) zählt. Dieser Begriff, der im Rahmen eines Gespräches mit einem Senatsvertreter im Mai 2017 von Rosa geprägt wurde, wird zum kommunikativen Ankerpunkt der Beteiligten und dient insbesondere in der abschließenden Klausursitzung zu dem kommunikativen Bestand, der zur Bearbeitung der dort ausdrücklich auftretenden Konflikte führt. Dass sich in dieser Struktur tiefgreifende Konflikte auf der interpersonalen Ebene anschließen, wird spätestens im Klausurgespräch deutlich, in dem Britta Gelegenheit erhält, einen interpersonalen Konflikt im Hinblick auf die Verweigerung von Anerkennung ihrer Mehrarbeit für das Projekt trotz ihrer verantwortungsvollen Rolle auszudrücken.

> **Britta:** »Äh, so, jetzt versuch ich mal, das zu ordnen, was in meinem Kopf gerade abgeht. Ich fands jetzt wichtig, nochmal so eine Klarstellung zu haben, ich habe das mal an einem Bild deutlich […]: Könnt ihr euch an den Artikel in der Süddeutschen Zeitung erinnern? Das hat's eigentlich wirklich auf den Punkt gebracht,

310 10. Treffen 30.08.2017.

meine einzige Rolle war darin, dass wir in unserer Küche gesessen haben und ich Kaffee gekocht habe und Kekse gereicht habe…«

Rosa: »Richtig …«

Britta: »Das war meine Rolle in diesem Projekt.«

[Bitteres wissendes verschämtes Lachen im Hintergrund]

Rosa: »Das war ganz übel, das war richtig übel.«

Britta: »Ähm, und diese Wahrnehmung, weißt du, ich mach's, hab aber auch, wenn wir öffentlich, also ich werd permanent mal vergessen, wenn's um öffentliche Einladungen geht … also irgendwie hab ich zumindest außen wahrgenommen, bin ich eigentlich die Ungleiche …«

[Lautes Atmen im Hintergrund]

Rosa: »Ja, ja, … ja«

Britta: »Ja, es ist so. Also, ich werde nicht eingeladen, hab aber das Gefühl, dass wirklich die meisten Sachen auf meinen Schultern liegen, überhaupt dieses Projekt tatsächlich umzusetzen, nicht nur das Inhaltliche, sondern das Organisatorische, das Strukturelle und so weiter […].«[311]

In diesem Ausschnitt, in dem Britta einerseits beschreibt, dass sie die Hauptlast zur Umsetzung des Projektes trage (»dass wirklich die meisten Sachen auf meinen Schultern liegen«), und dies mit der Körpermetapher auf sich selbst als Subjekt und nicht als Institution bezieht, wird eine weitere von ihr so empfundene Rolle kommuniziert, in der sie auf die Position der Serviceleisterin reduziert sei (»dass wir in unserer Küche gesessen und ich Kaffee gekocht und Kekse gereicht habe«).[312] Im

311 15. Treffen Klausur 1. Teil 27.05.2019. Später formuliert sie diesen Bezug zur Ungleichheit noch einmal bezogen auf die Legitimität ihrer zukünftigen Entscheidungen des Projektes: *Britta: » … aber da gibt es auch noch 'ne andere Wahrnehmung also, was die Ungleichheit anbelangt. So, und mir ist wichtig, dass wir zukünftig und ich will das auch wieder nach vorne gerichtet sehen, dass wir da eine Ehrlichkeit haben und dass wir dennoch wirklich 'ne Verabredung haben, wo wir Zusagen treffen, inhaltlicher Art, struktureller Art, wie auch immer, damit es dann auch legitimiert ist an den Stellen, also ich hab 'nen Auftrag, das jetzt auch zu tun […]«* 15. Treffen 1. Teil 27.05.2019.

312 »Contact can also lead to unrealistic expectations of dominant group fairness among members of subordinate groups […] Such effects may enhance intergroup harmony, while simultaneously supporting a status quo in which dominant groups retain their power. These effects deserve more attention.« Harwood, Joyce, 2012, 176.

Rahmen dieses Konfliktes bringt sie die Verweigerung der Anerkennung ihrer Rolle im Rahmen dieses Projektes neu mit der Bewertung ihrer Person (»vergessen«, »Ungleiche«) ins Spiel. Dabei signalisieren die jeweils von Rosa geäußerten und von ihr selbst verstärkten Einwürfe (»das war richtig übel«, »ja, ja, …ja«) die Bestätigung von Brittas Rollenempfinden. Möglicherweise als Ablenkung von diesem Konflikt übernimmt Stefanie später Verantwortung für die Frage der hier kritisierten Ungleichheitswahrnehmung von Britta, in der Annahme, dass die »Doppelbesetzung« der christlichen Position eventuell zur Schwächung von Brittas Rolle geführt haben könne.[313] Der Konflikt bleibt aber unaufgelöst und lediglich interpersonal geteilt.

4.4.4 Trägerstruktur und Binnenvertrag – Lösung eines Dilemmas

Begleitet von grundlegenden Konflikten fällt in der Klausursitzung im Mai 2019 schließlich die offizielle Entscheidung für die Umsetzung der Drei-Religionen-Kindertagesstätte in der seit der vierten Sitzung diskutierten Trägerstruktur des evangelischen Kitaverbandes. Das Dilemma, das sich in dieser Entscheidung ausdrückt, wird dabei im folgenden ausführlichen Textausschnitt sehr deutlich:

> **Rosa:** »Ich würde gerne einen Punkt verschärfen, und ich hoffe, ich krieg das jetzt gut formuliert: Also ja, die gesellschaftliche Situation ist so, wie sie ist, und die Kräfte und Ressourcen sind ungleich verteilt, aber ich finde, wir müssen uns, und vielleicht ist das auch nochmal an Salima und mich nochmal die innere Aufgabe zu sagen, dass wir uns bewusst dafür entschieden haben, also ehrlich gesagt, wenn ich euch jetzt für eine Sekunde ausblenden würde, dann könnte ich mir auch vorstellen, Salima und ich könnten auch eine Kita für 135 Kinder in dieser Stadt aufmachen und hinstellen, da wären völlig andere Ressourcen und da wären völlig andere Prozesse möglicherweise, das heißt, dass wir uns auf den Kita-Verband verlassen und diese Ressourcen nutzen, das ist eine bewusste Entscheidung, weil das gut für uns ist, also das ist gut für das Projekt, es ist gut, irgendwo auch, weil wir eine gesellschaftliche Wirklichkeit, die wir, Stefanie, wie du gesagt hast, eigentlich raushalten wollen, wenn wir immer von Augenhöhe und Gleichheit reden, bewusst unbewusst strukturell mit reingebracht haben… also Masorti hat zwei Kitas für insgesamt 80 Kinder aufgebaut, der Schritt, jetzt 'ne Dritte aufzubauen für 135, der wäre denkbar, es ist bei dir aber viel besser aufgehoben, verstehst du? Aber wir hätten sagen können, dass wir unsere Strukturgeschichte da nicht reinholen dürfen und irgendwie anders lösen müssen, das ist mir ganz wichtig. Wir haben da was gemacht und ich finde nicht, dass wir Gefangene des Systems sind, dass wir es so machen, auf Englisch würde man sagen also we should embrace it,

313 Vgl. 15. Treffen 1. Teil 27.05.2019.

also wir sollten einfach ja dazu sagen, so ist das und so ist das gut, und zwar nicht aus Sachzwang, sondern so ist es.«[314]

Dieser Ausschnitt befindet sich im ersten Drittel der Klausursitzung und geht der formalen Beschlussfassung zur Trägerstruktur Evangelischer Kitaverband voraus. Dass es sich dabei um einen konflikthaften Beitrag handelt, macht Rosa durch ihre Einführung (»Ich würde gerne einen Punkt verschärfen«) deutlich. In dem Beitrag unternimmt sie den Versuch einer neuen kommunikativen Deutung der Entscheidung für diese Trägerstruktur, die sie exklusiv in Richtung von Salima und sich selbst lenkt (»vielleicht ist das auch noch mal an Salima und mich«). Diese Deutung legt nahe, dass andere Trägerstruktuen – auch angesichts der gesellschaftlichen Bedingungen – möglich gewesen seien (»der wäre denkbar«), dass es sich also bei der Entscheidung für den evangelischen Kitaverband um »eine bewusste Entscheidung« gehandelt habe, weil »es bei dir aber viel besser aufgehoben« sei. Dabei bemüht sie sich ausdrücklich, sich vom Argument des »Sachzwangs« zu lösen. Im Rahmen der kommunikativen Entwicklungen ist diese Deutung der Entscheidungen allerdings eine Veränderung der bisherigen kommunikativen Einigungen, bei denen wiederkehrend betont wurde, es handle sich bei dieser Entscheidung um die einzig mögliche (s.o.). Dieser Versuch führt in neue Aporien im Hinblick auf die Fragen von »Augenhöhe und Gleichheit«, die »bewusst oder unbewusst« in die Aushandlungen eingebracht worden sind. Der Versuch, hier über eine Neudeutung der Strukturentscheidung als »bewusste Entscheidung« angesichts anderer theoretischer Möglichkeiten den Aspekt der Wahl positiv zu werten, führt zu neuen Konflikten derer sich Rosa selbst bewusst wird, wie ihr Reparationsversuch nahelegt, indem sie über die Formulierung »embrace it« wieder an die interpersonale Ebene der Beteiligten bildlich anknüpft. Dass dieser neue Deutungsversuch neue Konflikte begründet, zeigt der weiterführende Verlauf der Verhandlungen:

Moderatorin: »Sie haben sich nicht aus Sachzwang so entschieden, sondern haben das bewusst entschieden?!«

Rosa: »Also vielleicht unbewusst bewusst, so was, also es ist eine Entscheidung, zu der wir positiv stehen können.«

Britta: »Also ich kann jetzt nur nochmal nachfühlen, wie sich das für mich anhörte irgendwie, das ist ein bisschen der Versuch von Augenwischerei. Also seit ich in diesem Projekt bin, habe ich eine ganz klare Rolle, das haben wir nie wirklich in Frage gestellt oder darüber diskutiert, sondern ich war an der Stelle die Bauexpertin, die größte Trägerin und die sofort die Idee hat, wie eine Finanzierung laufen könnte etc. und das war so, also insofern ist das jetzt so ein rückwärtsgewandtes

314 15. Treffen Klausur 1. Teil 27.05.2019.

Ja-Sagen, aber irgendwie haben wir das nie diskutiert und für mich war von Anfang an die Rolle klar und ich bin quasi die Pragmatikerin und Stefanie kam ja dann quasi dazu, um das theologische Gegenstück, weil das bin ich nicht, ich bin an der Stelle Kita-Träger, und Stefanie kam mit dem Professionellen, also ich weiß jetzt nicht, ob das eine Gegenrede ist, das will ich gar nicht an der Stelle, nur jetzt nochmal, wo seh ich mich und welche Rolle hatte ich in dem Projekt oder habe ich in dem Projekt.«[315]

[…]

Stefanie: »Ich würde nicht sagen, dass wir bewusst die Ungleichheit gewählt haben, ich finde, wir haben bewusst dieses Projekt gewählt. Oder sagen wir mal so, ihr habt ja auch mich bewusst in dieses Projekt mit reingebeten, also Britta hat mich vorgeschlagen und ihr alle habt gesagt, bitte bleib doch, also so erinnere ich das.«

Rosa: »Ja, total.«

Stefanie: »Die Grundlage dessen ist nicht zu sagen, boah, dass da so ein großer Träger ist und wir sind so klein, sondern die Grundlage ist, dass da so eine große Vision ist und die verfolgen wir sehenden Auges, dass wir unterschiedlich groß sind und in dieser Struktur arbeiten wir und einer kanns und dann muss der aber auch, der Träger, einer hat diese Ressourcen schon da, so ist das Ding jetzt gestrickt, so ist das, aber vielleicht haben wir auch auf einer anderen Grundlage entschieden, ich weiß es nicht, aber so ist meine Wahrnehmung. Dann aber das Plädoyer, wenn du sagst, ach, wir die kleinen Träger, dass man sagt, dass es halt nun mal so ist. Ja, also.«

Rosa: »Stefanie, und was ich gerade …Was ich gerade versuche zu sagen, dass das auch gut so ist …«[316]

Was sich in diesem Abschnitt vollzieht, sind Konflikte der Deutung oder multiperspektivische Erinnerungen, die wiederum Konflikte evozieren: die Vision, auf die Stefanie sich bezieht (»Grundlage ist, dass da so eine große Vision [ist]«), die Ungleichheit der beteiligten Institutionen/Vereine (»dass wir unterschiedlich groß sind«) und die Trägerstruktur durch den Kitaverband. Dabei wird keiner der Beiträge zu einem inhaltlich kohärenten Abschluss gebracht, zum Teil werden die Sprechakte mit kommunikativen Unsicherheiten behaftet (»ich weiß nicht, ob das

315 15. Treffen Klausur 1. Teil 27.05.2019.

316 15. Treffen Klausur 1. Teil 27.05.2019.

eine Gegenrede ist«, »ich weiß es nicht, aber so meine Wahrnehmung«, »was ich gerade versuche zu sagen«). An dieser Schlüsselstelle, bei der es um ein »bedingungsbewusstes Commitment« geht, wird das kommunikativ unauflösbare Dilemma im Hinblick auf die Trägerstruktur deutlich, das in der im Eingang dieses Kapitels beschriebenen Struktur grundlegend ist. Der visionär kommunikativ konstruierte Raum der Drei-Religionen-Kindertagesstätte wird in der Binnengleichheitsstruktur der Beteiligten antizipiert. Zur Herstellung des zukünftigen Raumes wiederum bedarf es solcher Trägerstrukturen, die an den Ungleichheitsbedingungen der Beteiligten anknüpfen und daran festhalten (müssen). Darin liegt ein Dilemma trotz der kommunikativen Überbrückung als »konstruierte Gleichheit«, denn aus »ungleich« kann auch durch kommunikative Konstruktion nicht »gleich« werden, das entspricht nicht dem Primat des rationalen Argumentes, weil die Aussage in sich nicht »richtig« ist.[317] Der metaphorisch gesprochene Gordische Knoten bedarf einer Intervention, hier im Sinne eines Transformationsprozesses des bestehenden Dilemmas. Diese Intervention, die es vermag, den Gleichheitsanspruch an die Trägerstruktur erneut für alle befriedigend herzustellen, liegt im Instrument des sog. »Binnenvertrages«. Mit diesem soll im Binnenverständnis eine Einigung über die zugrundeliegenden Gleichheitsbedingungen erreicht werden.[318] Die Intervention des Binnenvertrages entsteht dabei parallel zur Trägerkonstruktion. Für den Vertrag wurden eine Präambel mit einem Mission Statement und rechtliche Regelungen vorgesehen, die die konkrete Kooperation der Beteiligten untereinander regeln, sowohl was den Betrieb als auch die Finanzierung und mögliche Konfliktfelder angeht. Ihm wird schließlich im Moment der Entscheidung im Rahmen der Klausursitzung das notwendige Transformationspotenzial zuerkannt. Dieser Binnenvertrag soll rechtlich abgesichert erläutern, warum das, was eine neue Ungleichheit konstruiert, für die Beteiligten als gleich zu verstehen ist. Er wird im Moment des Vertragsabschlusses als zukünftig antizipierter Bundesschluss[319] der Beteiligten inauguriert werden.

Sowohl im Hinblick auf die Relevanz als auch im Blick auf das transformative Potenzial erscheint hier im Kontext interreligiöser Aushandlungsprozesse der Begriff des »Bundesschlusses« nicht von ungefähr, so wie Yeheskel Landau die Relevanz von Bundesschlüssen in interreligiösen Bezügen als zentral bewertet:

> »What makes covenant a concept for our time is that it affirms the dignity of difference. The great covenantal relationships – between God and mankind, […] be-

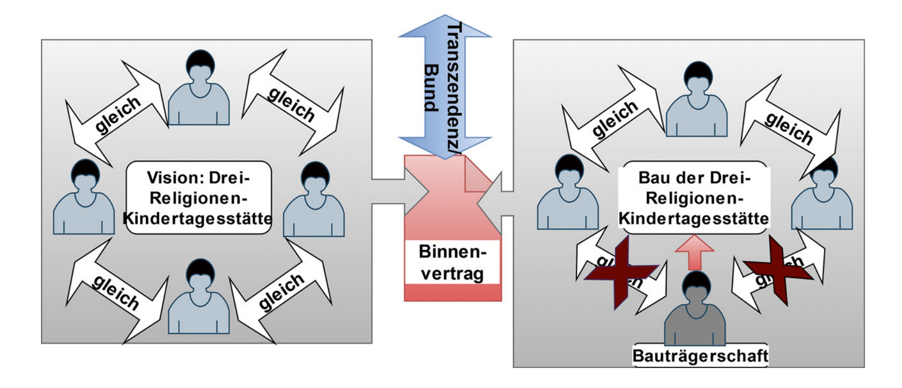
317 Vgl. Habermas 2009, 144.

318 Zum ersten Mal wird ein solcher Kooperationsvertrag im 4. Treffen genannt; vgl. 4. Treffen 20.04.2016.

319 Zur theologischen Bedeutung von Bundesschlüssen vgl. Landau, 2015.

tween members of a community or citizens of a society – exist because both parties recognize that ›it is not good for man to be alone‹«[320]

Abbildung 8: Der Binnenvertrag nimmt das Dilemma zwischen kommunikativ hergestellter Gleichheit (links) und neuer Nicht-Gleichheit im Falle der pragmatischen Lösung der Trägerschaftsfrage (rechts) auf. Er wird darüber hinaus über Begriffe von Heiligkeit und Bundesschluss als transzendent/religiös markiert und erhält im Kontext religiöser Beteiligter so eine besonders hohe Wertigkeit. Mit dem Potenzial, Widersprüchliches zu vereinen, erinnert der Prozess an ein Fuzzy Concept.



Als Beteiligte eines interreligiösen Prozesses mit religiösem Bewusstsein und Praxis ist die Überzeugung vertraut, dass einem Bundesschluss jenseits rechtlicher Absicherungen ein transformatives, visionäres Potenzial innewohnt. Anne-Marie Ellithorpe bezieht sich in der Frage der theologischen Wahrnehmung von Freundschaft ebenfalls auf das Phänomen des Bundesschlusses, insbesondere da, wo unterschiedliche Partner:innen im Spiel sind:

»Without using the terminology of civic friendship, such friendship is nevertheless required of the covenant community as they image God in befriending, and in promoting justice. This is to be evidenced through empathy, affection expressed in action, the honoring of those who are *other*, and by genuine reciprocity within and by various communities of practice.«[321]

Und auch noch in der formalen Bestätigung der Entscheidung zur Trägerstruktur wird die Konkretisierung des Binnenvertrages erneut vertagt, was auf die enorm hohe Relevanz dieses Vertrages hinweist:

320 Sacks, 2002, 203.

321 Ellithorpe, 2019, 83.

Moderatorin: »[…] als sie noch mal darüber gesprochen haben, was dahinter steckt jeweils mit der Gleichheit und der Ungleichheit, mit dem Ja zum Projekt […] es ging jetzt wirklich darum, Dinge zu entscheiden, Sie haben Ja gesagt zur Trägerschaft beim Evangelischen Kita-Verband, Trägerschaft für den Bau, ich hatte hier das schöne Bild des Hauses, was ich abgeguckt hab, die Trägerschaft für Bau und Außengelände-Gestaltung und auch die Verpflichtung, die dann damit einhergeht, die Kita-Plätze anzubieten, weil das Förderung vom Senat ist, Trägerschaft für das Haus, was aber klar ist, dass das gesetzliche Verpflichtungen mit einschließt, daraus haben wir schön auseinander getüftelt, dass die Autonomie bei den einzelnen Trägern liegen muss und das mit einer Kooperations-Vereinbarung festgehalten wird […]. Was wir jetzt nicht besprochen haben, wie die nächsten Schritte in Richtung Kooperations-Vereinbarung aussehen. Wir haben beschlossen, dass das vertagt wird, präzise vertagt, habe ich gehört, daraus entnahm ich, dass gleich noch ein Termin ausgemacht werden soll […].«[322]

Die hohe transformative Bedeutung, die dem Binnenvertrag damit im Rahmen der Aushandlungen um Trägerstruktur, Gleichheit, Ungleichheit, Augenhöhe, konstruierte Gleichheit etc. zukommt, wurde im Blick auf das Dilemma der Entwicklung einer adäquaten Trägerstruktur im Verlauf dieses Kapitels dargestellt. Es könnte sein, dass die Aufgabe, den Binnenvertrag zu erstellen, so groß ist, dass damit die Tatsache zu erklären ist, dass bis zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Studie trotz mehrerer Textfassungen noch kein Vertrag erarbeitet wurde. Dass aber mit diesem Vertrag schließlich auf Seiten der Beteiligten eine Assoziation des Bundesschlusses impliziert wird, wird in folgendem Ausschnitt und seiner dreifachen Bezugnahme deutlich:

Rosa: »[…] jüdisch gesagt, wenn ich das jetzt mal auf die theologische Ebene ziehe: ›Die Heiligkeit, die wir hier produzieren, in dem wir diesen Bund eingehen.‹ Ich werd' jetzt groß, aber ich finde das gerade super, die Heiligkeit basiert darauf, dass ich sehenden Auges weiß, dass wir Menschen sind, ein Bund ist was Gegenseitiges und es gibt Kündigungs- oder Scheidungsregelungen.«[323]

Der Ausschnitt stammt aus der elften Verhandlung und ist Teil einer längeren Phase, in der der Versuch unternommen wird, Themen zu sammeln, die in einem Binnenvertrag geregelt werden müssten. Der Gedanke des »Bundes« bricht mit diesem Beitrag unvermittelt in die betont sachliche Gesprächsphase hinein und wird weder durch den vorangegangenen Beitrag motiviert noch unmittelbar aufgenommen. In

322 15. Treffen 3. Teil 27.05.2019.
323 11. Treffen 26.09.2017.

ihm charakterisiert Rosa den zu schließenden Vertrag zunächst als »Bund«, verbindet ihn transzendent durch den Begriff der »Heiligkeit« an den Prozess der gemeinsamen kommunikativen Konstruktion (»die wir hier produzieren«), qualifiziert ihn im Bereich der Gleichheitsaushandlungen (»was Gegenseitiges«) als positiv und konnotiert ihn auf der interpersonalen, also relationalen Ebene der Beteiligten durch den Anklang an die Ketuba/Hochzeitsvertrag (»Scheidungsregelungen«) und platziert ihn so in seiner Formalität dennoch in einer eindeutig religiösen Sphäre. Damit ist die Relevanz des Binnenvertrages im Anklang eines religiös-transzendenten Bundesschlusses kommunikativ präsent. Dass die Assoziation des Bundesschlusses aufgerufen wird, steht nicht singulär. Denn die transzendente Bedeutung von Bundesschlüssen im Rahmen interreligiöser Kontexte beschreibt Landau so:

> »The transcendent goal is transforming our conflicted society into one of mutual understanding, trust, and solidarity. On that sacred foundation, a new future can be built, with God's promise of redemption actualized through our combined efforts. That Divine promise and our human efforts are implemented through a variety of complementary covenants, some that are all-inclusive and some that are unique to particular faith communities. All of these covenants are blessed by the One God. All are part of God's design. And all are necessary for the cosmic plan of God to be fulfilled.«[324]

Die Verbindung aus weltlich-pragmatischen Regelungen und der Rückbindung an religiöse Überzeugungen und Traditionen aller Beteiligten wird hier als diejenige Möglichkeit dargestellt, die in der Lage ist, den gordischen Knoten aus Ungleichheiten, Anforderungen von außen und »konstruierten Gleichheiten« zu lösen.

4.5 Zusammenfassung

Im Rahmen dieser Fallstudie geht es um die Analyse der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte. In den vorangegangenen Kapiteln wurden wesentliche Bedingungen und Dynamiken dargestellt, die auf die Aushandlungsprozesse zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte Einfluss nehmen. Umgekehrt werden diese Bedingungen durch den Prozess der Aushandlungen wiederum beeinflusst. Die vorliegende Studie fasst diese als Rahmenbedingungen auf, auch wenn dieser Begriff in gewisser Hinsicht zu statisch ist, denn die Dynamiken lassen sich nicht von den kommunikativen Interaktionen abgrenzen und stellen wiederum selbst Prozesse dar, die von weiteren Bedingungen beeinflusst werden. Sie werden hier als solche Dynamiken beschrieben, die wesentlichen Einfluss auf

324 Landau, 2015, 74.

die Aushandlungen nehmen, was die Möglichkeiten der Umsetzung des Baus einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte betrifft, aber nur zum Teil von den Beteiligten beeinflusst werden können (Angebot an freien Flächen, Förderbedingungen, Anforderungen an pädagogische Konzepte einer Kindertagesstätte, gesetzte Termine etc.). Diese Bedingungen wirken sich auf die interreligiösen Aushandlungsgespräche zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte aus und nehmen Einfluss auf deren Verlauf. Dazu wurde zunächst der Beginn der Initiative anhand mündlicher Erzählungen (re)konstruiert und die Beteiligten der Initiative im Kontext ihrer religiösen Gemeinschaften und gesellschaftlicher Rahmenbedingungen vorgestellt. Das Konzept der zukünftigen Drei-Religionen-Kindertagesstätte wurde einerseits auf bildungspolitische Anforderungen und Governance-Arrangements hin untersucht und andererseits als gesellschaftlich visionäres Projekt betrachtet. Die spezifischen Aushandlungen von Förderbedingungen sowie das Raum- und Zeitverständnis, wie es sich in den Daten zeigt, wurde mithilfe der Theorien kommunikativer Raum(re)konstruktion und der Unterscheidung von linearem und zirkulärem (spirografischem) Zeitverständnis erläutert.

Im anschließenden Kapitel ging es um zentrale Begriffsklärungen im interreligiösen Kontext. Mit der Begründung, warum ich mich gegen den etablierten Begriff »interreligiöser Dialog« zugunsten von »interreligiösen Aushandlungsprozessen« entschieden habe, beschreibe ich gleichzeitig die hier vorgenommene Wahrnehmung interreligiöser Interaktionen als »soziale Aktionen« und erläutere, wie sich die Initiative in diesem Kontext selbst versteht, soweit dies aus den Daten hervorgeht. Ausgehend von diesen Klärungen erfolgte ein kurzer historischer Überblick interreligiöser Interaktionen.

Im vierten Kapitel wurden die konkreten Aushandlungsprozesse untersucht. Lachen zeigt sich als ein wesentliches Element in den hier untersuchten Aushandlungen. Lachen hat dabei wesentliche Funktionen für die aufeinander abgestimmte Kommunikation und generiert zentrale Elemente der Beziehungsherstellung und -festigung. Auch konflikthafte Szenen werden so überbrückt. Negativ besetzte Varianten des Lachens wie Häme oder Schadenfreude konnten in den Untersuchungen so gut wie nicht nachgewiesen werden. Lachen, so der weitere Befund, eröffnet Transzendenz-Erfahrungen einer gemeinsam antizipierten und hereinbrechenden besseren »Gegenwelt«. Langanhaltende Phasen der Alltagskommunikation ohne Handlungsbezug zum Bau der Drei-Religionen-Kindertagesstätte konnten als kommunikative Konstruktionen eines neuen interreligiösen Alltags beschrieben werden. Im Kontext der Rolle von Konversation in der Berliner Salonkultur des 19. Jahrhunderts konnte Alltagskommunikation auch als emanzipatorischer Akt und Konstruktion von Zwischenräumen gedeutet werden, in denen von gesellschaftlichen Zwängen befreite Räume zur Etablierung von Visionen ermöglicht wurden. Signale interpersonaler Kommunikation sind in den Daten zeitweise dominierend, werden aber durch Signale von Intergruppen-Kommunikation

abgelöst. Die Art, wie die Beteiligten zwischen der Vertretung ihrer religiösen Institution/ihres Vereins einerseits und individueller Nähebeziehung andererseits kommunikativ balancieren, wurde als Grenzziehungspraktiken bezeichnet, die flexible kommunikative Ein- und Ausschlüsse ermöglicht. Mit dem Vergleich von Übergangsbereichen in Öko-Zonen konnte die Beschreibung eines spezifischen kommunikativen Zwischenraumes interreligiöser Aushandlungen – zwischen Individuum und Institution/Verein – erreicht werden. Die Kommunikation über religiöse Themen fand meistens im Rahmen der Gespräche über konkrete religiöse Praxis statt. Im Rahmen religiöser Themen wurden Anerkennungsprozesse verhandelt. Dabei zeigte sich beziehungsorientierte Kommunikation, die religionsüberschreitende Beziehungen ermöglichte, indem kritische Themen aktiv entschärft wurden. Flexible Abgrenzungen und Bezugnahmen auf Lehrmeinungen der eigenen Religionsgemeinschaft ermöglichten die Balance bei der Gestaltung von Intergruppen- und interpersonalen Kommunikationsprozessen. Schweigen konnte als Signal von Offenheit und Beweglichkeit der Überzeugungen im interreligiösen Kontext als kommunikatives Potenzial beschrieben werden. In den Aushandlungsprozessen um eine Trägerstruktur zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte schließlich konnte das Dilemma zwischen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen einerseits und dem visionären Projekt einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte andererseits aufgezeigt werden. Unter dem Stichwort »konstruierte Gleichheit« wurde so eine pragmatische Lösung des Dilemmas kommunikativ konstruiert, dessen Absicherung aber mithilfe eines noch nicht vorliegenden Binnenvertrages gesichert werden müsste. Die Aushandlungen dieses Vertrages wurden kommunikativ an die Bundestradition/-theologie der jeweiligen Religion der Beteiligten angebunden und erhielten so eine besonders hohe Akzeptanz und Wertigkeit. Die Verschränkung von kommunikativer Beziehungsherstellung und der Umsetzung des Baus einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte im Rahmen von interreligiösen Aushandlungsprozessen zeigte sich in dem genannten Kapitel besonders deutlich.

5. Freundschaft und öffentlicher Raum – abschließende Fragestellung

Im fünten Kapitel dieser Studie werde ich zunächst begründen, warum das im Rahmen der interreligiösen Aushandlungsgespräche hergestellte Beziehungsgewebe erstens angemessen als **Freundschaft** zu bezeichnen ist, die sowohl eine interpersonale als auch eine öffentliche Dimension hat, und dass diese Freundschaft zweitens das Potenzial aufweist, strukturelle Schwierigkeiten, Ungleichheiten und Konflikte zu überbrücken. Dabei beziehe ich Stellung zu der im Folgenden erhobenen These, dass diese beiden Dimensionen von Freundschaft untrennbar – dialektisch – miteinander verbunden sind. In diesem Kapitel wird Freundschaft zunächst aus einer soziologischen und praktisch-theologischen Perspektive beleuchtet. Die Frage nach der Öffentlichkeit wird anschließend ausgehend von Public Theology mit Blick auf interreligiöse Kooperationen erörtert. Einen abschließenden Bogen schlage ich zum eingangs genannten Begriff der politischen Freundschaft von Arendt, mit dem das dialektische Verhältnis von interpersonaler Beziehung und Öffentlichkeit, wie es sich im Rahmen der hier untersuchten Daten zeigt, erfasst werden kann. Zum Abschluss werde ich die hier gewonnenen Ergebnisse im Lichte der vorgestellten Fragestellung bündeln und mit einem Ausblick versehen.

Wenn im Kontext der Ergebnisse dieser Forschungsstudie im Folgenden von politischer Freundschaft gesprochen wird, geschieht dies in konkreter Hinwendung auf die Forschungsfrage: Wie verhandeln die Beteiligten einer interreligiösen Initiative miteinander? Der überraschende Befund dieser Studie zeigt sich in dem großen Aufwand, der im Rahmen der kommunikativen Aushandlungen aufgewendet wird, um relationale Bezüge herzustellen, zu (re)konstruieren und zu festigen. Dies wiederum führt zu der hier vertretenen und begründbaren These, dass die Etablierung von Beziehungen wesentlicher Bestandteil des Aushandlungsprozesses zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte ist und dass die komplizierten Aushandlungen um Institutionen, Ressourcen, Grundstücke, Verantwortungen und Finanzierungsfragen nur aufgrund der Beziehungs(re)konstruktion, die hier als politische Freundschaft bezeichnet wird, erfolgreich umgesetzt werden

konnten.[1] Das Besondere im Rahmen dieser Untersuchung zeigt sich u.a. in dem Potenzial, auch große Ressourcenunterschiede zwischen den Beteiligten zu überbrücken und zur Pragmatik einer »konstruierten Gleichheit« zu finden und mit dem Blick auf gemeinsame Transzendenzbezüge Vertrauen in kommunikativ hergestellte Lösungsansätze zu generieren. In jedem Ergebnis der Datenanalyse im vierten Kapitel zu Lachen (4.1.1), Geselligkeit und Alltagskommunikation (4.1.2), dem Ausbalancieren von Individuum und Repräsentanz (4.2), dem Aushandeln religiöser Inhalte (4.3) und dem transformativen Aspekt einer Trägerkonstruktion (4.4) finden sich Bezüge auf relationale, kommunikative Interaktionen. Diese stehen jeweils in einem engen Bezug zur hergestellten politischen Freundschaft. Gleichzeitig gehen sie in ihrer jeweils eigenen Komplexität darüber hinaus. Hier ergeben sich auch Bereiche zukünftiger Forschungsfelder.

Zunächst beziehe ich mich auf das, was Arendt als »Bezugsgewebe«[2] charakterisiert und im Verlauf der Aushandlungen kommunikativ (re)konstruiert wird, und um die Frage nach dem Potenzial des so hergestellten Zwischenraums der beschriebenen Verhandlungen (Kapitel 4.1.2). Es geht mir nicht allein um eine soziologisch-politische und damit nicht zuletzt gesellschaftspolitische Einordnung der gewonnenen Ergebnisse interreligiöser Aushandlungsprozesse, sondern darüber hinaus auch um eine Positionierung im Rahmen theologischer Diskurse, die den öffentlichen Raum thematisieren. Das hier dargelegte Aushandeln komplexer Intergruppen-Grenzen und die Neuetablierung spezifischer gemeinsamer Zwischenräume, die zugleich die religiöse Differenz durchgehend aufrechterhalten (Kapitel 4.2.), verweisen bereits auf das ausbalancierte Verhältnis öffentlich-institutioneller Bindung einerseits und die persönliche Bezugnahme andererseits. Dass gemeinsame spirituelle Praktiken nicht entwickelt werden, aber dennoch eine kontinuierliche Offenheit für hereinbrechende Transzendenz und Gegenwelten vorhanden ist, signalisiert, dass hier nicht schlicht vier Freundinnen miteinander agieren, sondern (intentional) kommunikativ ein interreligiöses Beziehungsgewebe herstellen, das sich auch in der Umsetzung des Baus einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte bewähren muss.

Dass ich hier von »Freundschaft« im interreligiösen Kontext spreche, gründet zunächst auf dem Befund der Daten, die über weite Strecken relational ausgerichtete kommunikative Interaktionen beinhalten, die ein enges und verlässliches Beziehungsgewebe herstellen, das in seiner komplexen Ausformung grundlegend für die Umsetzung des Baus einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte wird. So rechtfertigt der Befund in den Daten zur Herstellung einer interpersonalen Beziehung

1 »Political friendship emerges as the ethically preferable option: open to the world and attuned to the other's difference.« Blatterer, 2019, 55.

2 Arendt, 2014 [1960], 174.

und zum dortigen Gebrauch des Begriffs der »Freundschaft«[3] dessen Anwendung im Rahmen dieses Abschlusskapitels. Der Begriff bezieht sich auf die Beschreibung des relationalen Verhältnisses der Beteiligten der Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte.[4] Dabei soll zunächst der Frage nachgegangen werden, welche Merkmale im wissenschaftlichen Kontext Freundschaft auszeichnen. Besonders charakteristische Merkmale von Freundschaft benennt Richard Riess mit seiner Qualifizierung als »wahre« Freundschaft.

> »Sie will den Spielraum zum anderen hin erhalten und fördern, dieses ›*Dazwischen*‹ (Martin Buber), in dem das Bewusstsein von Eigenständigkeit und die Entfaltung von Begabung, der Mut zum Widerspruch und die Fähigkeit zur konstruktiven Versöhnung von Divergenzen und Verschiedenheiten gedeihen. Freundschaft, der Freiraum für das ›Dazwischen‹, ist ein Ferment für Toleranz, Empathie und Respekt […].«[5]

So erläutert Riess idealtypisch Freundschaft und rekurriert darin auf zentrale Begriffe dieser Untersuchung: den Zwischenraum und die Fähigkeit, Differenzen zu überbrücken und Verschiedenheiten zu erhalten. Fulbert Steffenski sieht im gemeinsamen Ziel den vollen Sinn der Freundschaft. »Freundschaften finden dort ihre Fülle, wo sie zugleich Arbeitsgemeinschaften sind; wo die Freunde zugleich Genossen sind.«[6] Björn Vedder attestiert im Gegensatz dazu auf die Frage nach Freundschaft im Zeitalter sozialer Medien und der inflationären Nutzung des Begriffes Freundschaft eine weitaus weniger optimistische Sicht auf das Konzept.[7] Er erläutert aufgrund empirischer Befunde und philosophischer Auslegungen, dass Freundschaft in der Gegenwart wenig mit den Idealen der Vergangenheit zu tun

3 Der Anfangspunkt von Freundschaften lässt sich aufgrund des prozessualen Charakters grundsätzlich schwer bestimmen, aber wenn der Begriff selbst benutzt wird und diesem von den Beteiligten nicht widersprochen wird, spricht vieles dafür, diesen auch anzuwenden; vgl. 9. Treffen 22.06.2017.

4 Was hier nur angedeutet werden kann, ist die Theorie der Devianzerfahrung, die für Gerald Suttles konstitutiv für Freundschaft ist. Er geht davon aus, dass Freundschaften aus der gemeinsam geteilten und zu erkennen gegebenen Erfahrung entstehen, von gesellschaftlichen und sozialen Normen abzuweichen. Er versteht diese Abweichung als Informationszeichen, die ein wahres Selbst zu erkennen geben und damit für Freundschaft grundlegend werden; vgl. Suttles, 1970, 106. Das bis zu einer interreligiösen Freundschaft geführte Überschreiten einer religiösen Grenze der Beteiligten könnte Teil der Motivation zur Herstellung von Freundschaft im Sinne dieser Devianzerfahrung sein; vgl. Schobin, Leuschner, Alleweldt u.a., 2016, 54.

5 (Hervorhebung im Original) Riess, 2015, 13.

6 Steffensky, 2015, 24.

7 »Facebook-Freundschaften in diesem Sinne ernst zu nehmen, setzt freilich voraus, Freundschaften nicht danach zu beurteilen, was sie sein können oder sein sollten –, also kein Ideal oder Wunschbild der Freundschaft zu zeichnen.« Vedder, 2017, 17.

habe, sich im Wesentlichen auf Fragen der Anerkennung und Selbstspiegelung[8] beziehe und damit nicht weit von Formen des Narzissmus entfernt sei; auch wenn dieser – so erläutert er – nicht ausschließlich schlecht sei. Insgesamt, so Vedder abschließend, könne insbesondere die **Anerkennung** durch Freundschaft im Kontext digitaler Wirklichkeiten immerhin eine Möglichkeit der Selbstwahrnehmung und einen Schritt gegen Vereinsamung darstellen.[9] Unabhängig davon, wie unterschiedlich die Einschätzung und Definition von Freundschaft unter aktuellen gesellschaftlichen Bedingungen sein mag, sie zeigen, dass im gegenwärtigen Kontext und angesichts gravierender gesellschaftlicher Veränderungen zu Individualität und sich verändernden Sozialformen die Frage nach »Freundschaft« aktueller denn je ist.[10] In diesem Kontext steht nicht zuletzt auch die Betrachtung von Freundschaft im Rahmen der interreligiösen Aushandlungen zu einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte.

5.1 Freundschaft im gesellschaftlichen Gegenwartskontext

Da es in dieser Studie u.a. um die Bezüge zwischen gesellschaftlichem Handeln und dem hier analysierten Untersuchungsgegenstand geht, sollen im Folgenden soziologische Überlegungen zur Freundschaft als Interpretationshorizont für die Ergebnisse meiner Untersuchung herangezogen werden.

Ich gehe zunächst von einem relationalen Begriff der Freundschaft aus, der auf interpersonale Nähe abzielt. Freundschaft bezeichnet eine Beziehung zwischen Personen, die auf Freiwilligkeit,[11] Nähe und Reziprozität basiert.[12] Dabei gehen die Wahrnehmungen nicht nur im aktuellen Diskurs,[13] sondern auch in historischer Perspektive weit auseinander:

> »Da das Phänomen Freundschaft in der Geschichte so mannigfache Wandlungen durchgemacht hat und der Begriff fast jede mögliche Form positiver menschlicher Zuwendung abdecken kann, sind die Aussagen über Freundschaft so divergent.«[14]

Hier soll nun im weiteren Verlauf gefragt werden, welche Bedeutung »Freundschaft« aus soziologischer und zusätzlich theologischer Perspektive aufweist. Dies geschieht vor dem Hintergrund, dass in beiden wissenschaftlichen Disziplinen das

8 Vgl. Vedder, 2017, 25-28.
9 Vgl. Vedder, 2017, 10.
10 Vgl. Wiertz, 2020; Ludwig, 2020; Blatterer, 2019; Korczak, 2018 u.a.
11 Vgl. Vela-McConnell 2011, 18-23; Riess 2015, 19.
12 Vgl. Leuschner, 2016, 157; Flick, Marquardsen, 2016, 133.
13 Vgl. Schobin, Leuschner, Alleweldt u.a., 2016, 15.
14 Schrey, 2010, 590.

Thema überraschend wenig Aufnahme gefunden hat,[15] das Thema gleichzeitig aber aktuell zunehmende Aufmerksamkeit gewinnt.

5.1.1 Soziologie der Freundschaft

Vela-McConnell weist in seinem Beitrag zur Soziologie der Freundschaft darauf hin, dass Freundschaften – im Gegensatz zu anderen (privaten) Beziehungen wie z.B. der Ehe, Nachbarschaft oder Arbeitsbeziehungen – zwar eine wesentliche gesellschaftliche Rolle spielen, aber keine offiziellen Regelungs- und Vertragskataloge hervorgebracht hätten, mit der Intention des staatlichen Schutzes oder Eingriffs im Konfliktfall.[16] Es handele sich bei Freundschaften also nicht nur um ein reziprokes, relationales und auf Zuneigung beruhendes Geschehen, sondern zugleich um ein Gewebe, dessen gesamte Struktur auf absoluter Freiwilligkeit und daraus resultierend großer Verletzlichkeit beruhe. Janosch Schobin, Vincenz Leuschner, Erika Alleweldt et al. definieren den fragilen Charakter der Freundschaft als

> »Kombination aus tiefer Bedeutung und potenzieller Zerbrechlichkeit. […] Zudem kommt es in Freundschaft zum Aufeinandertreffen instrumenteller Verpflichtungen und hoher moralischer Anforderungen. Macht- und Interessenkonflikte sind in realen Freundschaften nicht suspendiert. Diese schwierige Vereinbarkeit idealer Anforderungen und instrumenteller Erfordernisse führt zur Fragilität und potenziellen Zerbrechlichkeit der Beziehungen.«[17]

Zu der hohen interpersonalen Bedeutung, die Freundschaften haben, kommt gleichzeitig deren Rolle, die sie im gesellschaftlichen Gefüge aufweisen. Freundschaften vermitteln Menschen das Gefühl der Verbundenheit mit der Welt und dass sie eingebettet sind in sich ausweitende Netzwerke. Besonders dieser Aspekt wird von Simmel hervorgehoben, indem er die dyadische Freundschaftsbeziehung als Beginn des sozialen gesellschaftlichen Netzwerkes auffasst.[18] Aus soziologi-

15 »Freundschaft ist zwar ohne Zweifel einer der traditionsreichsten und ältesten sozialtheoretischen Begriffe, den man, lange bevor es die Soziologie gab, verwendete, um das Soziale zu beschreiben. Trotzdem gilt das soziale Phänomen der Freundschaft in der Soziologie bis heute als eine Art ›Liebhaberthema‹ und von einer systematischen Forschungstradition kann nicht gesprochen werden – allenthalben gibt es eine Reihe von Fragmenten.« Schobin, Leuschner, Alleweldt u.a., 2016, 11; vgl. Schrey, 2010, 599; vgl. auch Vela-McConnell, 2017, 229.

16 Während im BGB (vgl. § 906 BGB) sogar geregelt ist, welche Nachbarpartei verpflichtet ist, einen Zaun in welcher Höhe zu bauen, gibt es aber z.B. keine Regelung darüber, was passiert, wenn Freund:innen untereinander ihren Verpflichtungen nicht nachkommen.

17 Schobin, Leuschner, Alleweldt u.a., 2016, 46.

18 »Von den vier Gründungsvätern der modernen Soziologie Max Weber, Emile Durkheim, George Herbert Mead und Georg Simmel hat nur der Letzte der Freundschaft eine eigene Analyse gewidmet und ihr eine eigene Stelle in seiner theoretischen Reflexion gegeben.« Schobin, 2016, 30.

scher Perspektive bezieht sich Simmel als einziger der Begründer der Soziologie auf Freundschaften.[19] Simmel beschreibt Freundschaft als eine Form der sozialen Wechselwirkungen zwischen Individuen.[20] Die aus Wechselwirkungen entstandenen Einheiten, die sich wiederum von weiteren Einheiten abgrenzen lassen, stellen so die Grundlage des Sozialen und schließlich der Gesellschaft dar, ohne dass die beteiligten Individuen dafür ein Bewusstsein haben.[21] Scholem, Flick, Alleweldt et al. kommen in dem Sammelband »Soziologie der Freundschaft«[22] zu dem Schluss, dass Freundschaft »eine ›auf Freiwilligkeit basierende, wechselseitige Beziehung gegenseitiger Bevorteilung‹«[23] sei. Vela-McConnell betont ähnlich die Bedeutung, die Freundschaften im Kontext sozialer Beziehungen zukomme, und beschreibt sie als Muster, die in der Lage seien, Individuen näher zusammenzubringen, deren Beziehungen so zu Knotenpunkten würden, die das soziale Geflecht zusammenhielten.[24]

5.1.2 »Unwahrscheinliche Freundschaften« – soziale Transgressionen in der Freundschaft

Im Folgenden soll ausgeführt werden, wie interreligiöse Freundschaften als Teil eines sozialen Beziehungsgewebes zu verstehen sein können. Freundschaft basiere auf einer freiwilligen Reziprozität und stelle somit eine gesellschaftliche Kohäsion generierende Verbindung dar, die als »bridging tie«[25] bezeichnet werden könne, erläutert Vela-McConnell. Diese reziproke Freundschaft, so betont er, unterstütze insbesondere dann, wenn sie verschiedene Gruppen verbinde, ein Gefühl von Vertrauen und sei das »Schmiermittel der Gesellschaft«.[26] Damit sei Freundschaft weitaus wesentlicher für die Gesellschaft und ihren Zusammenhalt als weithin angenommen.[27] Eine besondere Bedeutung misst Vela-McConnell grenzüberschreitenden (transgressiven) Freundschaften zu, da sie gesellschaftliche Ungleichheiten

19 Vgl. Schobin, Leuschner, Alleweldt u.a., 2016, 39.

20 Vgl. Simmel, 1992 [1908], 400.

21 Vgl. Simmel, 1992 [1908], 235-236; vgl. Schinkel, 2003, 32-38.

22 Sie weisen gleichzeitig darauf hin, dass Freundschaft in der Gegenwart allerdings kaum begrifflich zu fassen sei. »Freundschaft ist ein amorpher Begriff und Freundschaftsbeziehungen sind in modernen Gesellschaften extrem vielfältig und fluide.« Schobin, Leuschner, Alleweldt et al., 2016, 14.

23 Schobin, Leuschner, Alleweldt, et al., 2016, 14.

24 Die Nähe zum »Bezugsgewebe« bei Arendt zeichnet sich hier ebenso ab wie der (kommunikativ-)konstruktivistische Aspekt von Freundschaft im sozialen Kontext.

25 Vela-McConnell, 2017, 230.

26 Vela-McConnell, 2017, 230.

27 »In this way, friendships – like other relationships – serve to foster the social cohesion that holds society together. Insofar as our interactions and relationships begin to follow predictable patterns, we create social order. Hence, the popular sentiment that friendships are

in Frage stellen, indem sie diese schlicht nicht akzeptieren, sondern eine Gegenrealität herstellen, in der eine Gleichheit existiere.[28]

> »As already noted, they are completely voluntary and without contractual obligations, which means that the sense of connection is one that emerges from and is sustained by the relationship itself. These relationships are *chosen* rather than *given*, as familial relations are […]. Perhaps of more importance, friendships are egalitarian in nature.«[29]

In dieser Erläuterung zur freien Wahl und zur egalitären Natur von Freundschaft wird u.a. deutlich, warum Freundschaft im Rahmen der interreligiösen Aushandlungsprozesse eine so große Rolle zukommt: Neben der Wahl und der Reziprozität stellt sie genau die Struktur dar, die mit dem Projekt der Drei-Religionen-Kindertagesstätte erreicht werden soll. Dass dabei insbesondere Macht- und Ressourcen-Ungleichheiten zu dem Gefühl des Balanceverlustes in der Reziprozität entstehen,[30] die neue Aushandlungen zur (Re-)Konstruktion der Freundschaftsbeziehungen erfordern, konnte anhand der Datenanalyse gezeigt werden. Vela-McConnell schreibt weiter über Freundschaften unterschiedlicher Zugehörigkeiten: »[It] ›promotes treating each other as equals‹ (Rawlins 2009), equality being a key component of all friendships, but an especially relevant element of diverse friendships.«[31] Zusammenfassend definiert er Freundschaft als »an active and freely chosen platonic relationship between two equals demonstrating a high degree of commitment toward each other and relating to one another in a variety of ways«.[32] Stellt Freundschaft, so wie Vela-McConnell sie beschreibt, ein zentrales gesellschaftliches Verbindungsmoment dar, so ist die Tatsache, dass der Verlust von Freundschaftserfahrungen, wie sie aktuell empirisch erhoben werden, kennzeichnend für ein besorgniserregendes Phänomen ist.[33]

---

less fundamental to society than formally recognized and state-protected relationships is misguided.« Vela-McConnell, 2017, 230.

28 Vgl. Vela-McConnell, 2011, 183.

29 Vela-McConnell, 2017, 230.

30 Vgl. Vela-McConnell, 2017, 230.

31 Vela-McConnell, 2011, 130.

32 Vela-McConnell, 2017, 231. Zur Definition der Beziehung als platonisch sei hier angemerkt, dass Vela-McConnell im Gegensatz zu Eric Anton Heuser und Schobin »Friendship with benefits« nicht einbezieht; vgl. Heuser, Schobin, 2016.

33 Vela-McConnell illustriert dies mit Studien in den USA, die zeigen, dass die Zahl derjenigen, die keine Person als enge Freund:in benennen (können), sich zwischen 1985 und 2004 von 10 % auf rund 20 % verdoppelt hat. Während 1985 noch 73,2 % derjenigen, die von sich sagten, Freund:innen zu haben, auch eine Person als enge Freundschaft benennen konnten, sank diese Zahl bis 2004 auf nur noch 50,6 %; vgl. Vela-McConnell, 2017, 232; vgl. Putnam, 2000.

Während Freundschaftserfahrungen abnehmen, zeichnet sich gleichzeitig eine zunehmende Verengung derjenigen Freundschaften ab, die eingegangen werden: Die Muster der Freundschaften folgen überwiegend den Mustern gesellschaftlicher Stratifikationsprozesse. Dass »Homophilie« in der Wahl von Freundschaften eine gewichtige Rolle spielt, ist bekannt,[34] aber trotz zunehmender Möglichkeiten durch Mobilisierung und soziale Medien nimmt die Tendenz zu grenzüberschreitenden Freundschaften ab.[35] Zunehmende soziale Segregation beginnt bereits im frühen Kindesalter.[36] Wenn Freundschaften nur unter ›Gleichen‹ eingegangen werden, unterstütze dies, »dass durch freundschaftliche Praktiken soziale Ungleichheiten reproduziert werden [...].«[37] Diese Befunde sind geeignet, die Relevanz interreligiöser Freundschaftsformationen mit einer neuen Aufmerksamkeit zu betrachten, insbesondere dann, wenn sie verbunden sind mit der Umsetzung einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte, die genau dieses Überschreiten von Grenzen bereits im sehr frühen Kindesalter zum Ziel hat. Es handelt sich bei dem in dieser Fallstudie erhobenen Konzept des Beziehungsgewebes um eine interreligiöse und damit grenzüberschreitende Freundschaft, auch wenn diese Verbindung in Bezug auf andere soziale Merkmale im Bereich von Homophilie (Gender, Alter, Status, Sozialisationserfahrungen, Sprache etc.) verbleibt.[38] Die Hybridität und Flexibilität von Grenzziehungspraktiken (vgl. 4.2.) zeigt sich als Potenzial dieser grenzüberschreitenden (transgressiven) Freundschaften, die gleichzeitig mit Homophilie und Alteritätskonstruktionen operieren. Vela-McConnell betont die Bedeutung solcher – wenn auch seltenen – Verbindungen, wenn er beschreibt:

> »Such a pattern becomes a tacit public statement calling the system of stratification into question at its most fundamental level. While still relatively rare, these

34 »Für die Wahl von Freundinnen und die (relative) Stabilität von Freundschaftsbeziehungen scheint demnach einerseits entscheidend zu sein, dass sie von den Beteiligten erwidert werden. Andererseits sind gemeinsame Freunde wichtig. Sie erleichtern Freundschaftsschließungen und stabilisieren bereits geschlossene Freundschaften. Zuletzt begünstigt eine bereits vorhandene zweite Beziehungsebene zwischen Personen – etwa ein bereits bestehendes Vertrauensverhältnis oder eine gemeinsame Aktivität außerhalb der Klasse oder Gruppe – die Entstehung und Dauerhaftigkeit von Freundschaften.« Knecht, Schobin, 2016, 125.

35 Vgl. Vela-McConnell, 2011, 26-27.

36 Vgl. Vela-McConnell, 2017, 232-233. »Hence, while spatial arrangements within society have a primary impact on friendship formation, some of the established pattern of friendship homogeneity is a direct result of choices individuals make based on the social boundaries created by their own prejudices toward and stereotypes of those who are different from themselves.« Vela-McConnell, 2011, 28.

37 Alleweldt, 2016, 108.

38 Auch bei Vela-McConnell steht für die Analyse ›unwahrscheinlicher Freundschaften‹ je eine soziale Grenze im Vordergrund, die im Rahmen der jeweiligen Freundschaft überschritten wird; vgl. Vela-McConnell, 2011, 1-14.

friendships represent a counter culture […] a culture of equality that exists in direct opposition to the larger society characterized by inequality.«[39]

Andrea Knecht und Schobin weisen ergänzend darauf hin, dass wiederum ein festgestellter Mangel an grenzüberschreitenden Freundschaften nicht nur individuell bedauerlich sei, sondern sich dies auch auf das weitere (gesellschaftliche) Netzwerk von Beziehungen auswirke, denn so entstünden

»Effekte des bereits bestehenden Freundschaftsnetzwerks: Hierbei handelt es sich um Sachzwänge, die durch die Einbettung in andere Freundschaftsbeziehungen entstehen. Wer passt zu den Freundinnen, die man bereits hat? Inwieweit werden Freundinnen von Freundinnen zu Freundinnen?«[40]

Oder umgekehrt formuliert, erhöht eine grenzüberschreitende Freundschaft die Wahrscheinlichkeit weiterer diverser Freundschaften, weil die Erwartungshaltung jeweils anderer Freundschaften des eigenen Beziehungsnetzes nicht primär auf Homophilie ausgerichtet ist. In einem weiteren Bezug erhöhen hier am Beispiel religionsübergreifender Freundschaften diese die Wahrscheinlichkeit der Rückwirkung in die jeweils eigene Religionsgemeinschaft und binden diese mit einer doppelten Loyalitätserwartung in das Netzwerk der jeweiligen Gemeinschaft ein: Einerseits zielt die Loyalitätserwartung auf Abstimmung mit der eigenen Gemeinschaft (die Freundschaft muss geprüft und bis zu einem gewissen Grad vertretbar für die eigene Gemeinschaft sein) und die Loyalitätserwartung zielt interpersonal auf die Freundinnen (man muss nicht mit der gesamten Gruppe befreundet sein bzw. die Gruppe als solche komplett befreunden). Vela-McConnell betont, dass die Wahrscheinlichkeit brückenbildender Freundschaften für die jeweiligen (religiösen) Gemeinschaften steige.

»Such roletaking with a single, concrete other makes it possible to then empathize with the collective other—the entire group represented by that friend […] In other words, it is possible to generalize our emotional connection with a single individual to an entire group of people, increasing the number of potential bridging ties.«[41]

Umgekehrt verstärken ausschließlich homophile Freundschaftsformationen den gesellschaftlichen Stratifikationsprozess umso mehr.[42] Die Verbindung von untereinander Gleichen führt zur verstärkten Grenzziehung gegenüber anderen und

39 Vela-McConnell, 2011, 183.

40 Knecht, Schobin, 2016, 122.

41 Vela-McConnell, 2011, 191.

42 »In diesem Prozess der Verkehrung politischer Gleichstellung in gesellschaftliche Homogenität erkennt Arendt die größte Gefahr. Eine solche Gleichheitsidee wird zum Risiko und das Assimilationsangebot zum schlechten Geschenk, wenn das, was die augenscheinlich ver-

dynamisiert die Konstruktion von ›Outgroups‹ und die damit verbundene Wahrnehmung von Differenz als Gefahr für die ›Ingroup‹, was erneut Stereotypisierungen und zunehmende soziale Distanz produziert. Diese Effekte bestärken sich gegenseitig.[43]

> »If friendships represent a sort of ›social barometer‹ measuring the health and cohesiveness of society, then sociologists have cause for concern. The social divisions within society are strong and run deep. The range of friendship ties is narrow and, as the number of those who have friends they consider to be confidants diminishes, the consequences for the fabric of society are worrisome. Nevertheless, there appears to be some cause for optimism as our social networks slowly begin to diversify.«[44]

Vela-McConnells kritische Bewertung erkennt gesellschaftliches Potenzial im Hinblick auf Freundschaften auf zwei wesentlichen Ebenen[45], dabei sind beide für die hier vorgestellten Aushandlungsprozesse relevant: Wenn die strukturellen gesellschaftlichen Bedingungen Stratifikationsprozesse verstärken, so geht es darum, diese Bedingungen zu verändern und signifikant zu diversifizieren, um schlicht die Möglichkeit grenzüberschreitender Freundschaften aufgrund geteilter (Erfahrungs-)Räume zu erhöhen, was z.B. in dem Projekt der Drei-Religionen-Kindertagesstätte ein wesentliches Interesse ist. Zum anderen geht es um die Herstellung grenzüberschreitender Freundschaften, indem die Beteiligten gemeinsam an »Common Goals«[46] arbeiten. So lasse sich das Bewusstsein der Beteiligten erhöhen, gemeinsam Teil der Menschheit zu sein und aufeinander angewiesen und verbunden zu sein. Unterstützt werde diese positive Erwartung durch die Allport-These zur Bedeutung von Begegnungen zum Abbau von Stereotypen und Abwertungen.[47] Für Vela-McConnell haben Freundschaften aufgrund ihres Egalitätsprinzips das Potenzial, soziale Veränderungen hervorzubringen.[48] Mit dieser Beschreibung bringt Vela-McConnell Ergebnisse meiner Datenanalyse in einen sehr wesentlichen Zusammenhang: Zunächst bezieht er sich auf die Praxis der Freundschaft, die in der vorliegenden Untersuchung mit der kommunikativen Herstellung der Freundschaft und der Praxis der interreligiösen Aushandlungsprozesse verbunden ist. Die Aushandlung von Fragen der Gleichheit konnte ich in der Datenanalyse als einen der Bereiche identifizieren, der

schiedenen Menschen verbinden soll, ein naturgegebenes Menschentum sein soll, das der Freilegung gesellschaftlicher Vervollkommnung den Weg bereite.« Thürmer-Rohr, 2019, 61.

43 Vgl. Vela-McConnell, 2017, 233.

44 Vela-McConnell, 2017, 233.

45 Vgl. Putnam, 2000.

46 Vela-McConnell, 2017, 234.

47 Vgl. Allport, 1979; vgl. Vela-McConnell, 2017, 234.

48 Vgl. Vela-McConnell, 2017, 234.

mit hohem kommunikativem Aufwand erfolgreich und konsensual als »konstruierte Gleichheit« bezeichnet wurde. Sie ist eine im Sinne von Vela-McConnell grenzüberschreitende Freundschaft, weil sie religiöse Grenzen überschreitet und auch über das häufig vertretene Konzept interreligiöser Gastfreundschaft hinausgeht – ein Konzept, das zwar nicht im Widerspruch zu dieser These steht, dem aber spezifische Problematiken inhärent sind, etwa die Temporalität und die damit verbundene Erwartung, dass ein Gast das Haus auch wieder verlässt.[49] Freundschaft im hier vorgestellten Sinne ist zunächst zeitlich nicht befristet. Die untersuchte Freundschaft findet ihr spezifisches Telos in der politischen Öffentlichkeit, nämlich mit der Veröffentlichung der Vision einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Dort zeigt sie sich, dort wird sie als »Freundschaft in finsteren Zeiten«[50] als relevant wahrgenommen, dort wird sie auch signifikant für die an ihr beteiligten Institutionen und Vereine.

Auch wenn im Rahmen dieser Studie von der Beziehungsgestaltung als Spiel und Geselligkeitsform die Rede war, sollte deutlich geworden sein, dass dieser Reziprozität und Egalität eröffnende Spielraum sich nicht in der klischeehaft häufig gegenderten »BFF«-(Best Friends Forever)Formation zeigt, die durch die Gestaltung der gemeinsamen Freizeitsphäre primär geprägt ist.[51] Dies tut wiederum dem interpersonalen Charakter keinen Abbruch und schmälert den Aspekt von Vertrauen, Aufeinander-Bezogenheit, den Austausch von Geheimnissen gerade nicht; im Gegenteil, es verstärkt ihn. In der Verbindung aus beidem (interpersonal und öffentlich) wird diese interreligiöse Freundschaft in soziologischem Verständnis zu einem »bridging tie«[52] im sozialen Gewebe. Dabei scheint das auf Freundschaftsbeziehungen beruhende egalitäre Beziehungsgewebe so prägend für die Aushandlungen gewesen zu sein, dass dies handlungsleitend in der Umsetzung der Vision unter nicht-egalitären Bedingungen wird, wie es auch von Vela-McConnell als Potenzial für soziale Veränderung verstanden wird.[53] »The pursuit of equality that characterizes friendship represents an ethical practice of friendship as well as a political practice and outcome such that the equality of these relationships has much

---

49 Vgl. zur Gastfreundschaft in interreligiösen Beziehungen und der Kritik daran Bernhardt, 2019, 233-266.

50 So der Untertitel ihrer Rede in Hamburg; Arendt, 2018b.

51 Gemeinsame Freizeitgestaltung findet abgesehen von wenigen Ausnahmen zwischen den Beteiligten nicht statt.

52 Vela-McConnell, 2011, 7.

53 Zu negativen Effekten bei interreligiösen Gruppen-Beziehungen vgl. Saguy, Tausch, Dovidio u.a., 2009 unter dem Stichwort »Ironie der Harmonie«, die darauf hinweisen, dass positive Intergruppen-Kontakte Hemmungen bei der Bereitschaft zu sozialer Veränderung auslösen können. Beide Phänomene müssten in zukünftiger Forschung genauer aufeinander bezogen werden.

potential for creating social change«.[54] Schließlich bezieht er sich auch auf die politische Dimension der so verstandenen Freundschaft nicht homogener Gruppen und beschreibt Freundschaft als politische Praxis im Sinne der brückenbildenden Verbindungen, wie er sie bereits anfangs eingeführt hatte. »They are posing a direct challenge to the reality of social inequality by refusing to accept that reality and instead pursuing an alternate reality in which equality does exist.«[55]

5.2 Freundschaft in praktisch-theologischer Perspektive

So wie Freundschaft in der Soziologie als »Liebhaberthema«[56] gilt, wurde sie auch im Bereich der theologischen Forschung nicht sehr breit rezipiert. Das ist insofern überraschend, als es in Theologie und Glaube immer wieder um relationale Geschehen geht.[57]

> »Freundschaft lässt sich letztlich auch wie ein lautloser Vorgang von ›*Transzendenz*‹ verstehen: Wenn der Eine und der Andere aus dem Gehäuse seiner Welt aufbricht, seine festgemauerten Grenzen übersteigt und beginnt, über sich selbst hinauszugehen. […] Freundschaft ist – sofern man diesem Gedankengang folgt – gewissermaßen ein Grundmuster von ›Transzendenz‹,«[58]

so beschreibt Riess einen weiteren Aspekt von Freundschaft in religiös-christlichem Kontext. Bei dem Begriff der Freundschaft beziehe ich mich im Folgenden auf Ellithorpe, die in ihrer Untersuchung »Towards a Practical Theology of Friendship«[59] Freundschaft folgendermaßen definiert:

> »I identify friendship as a school of love contributing to the formation of *imago Dei*, and argue that Spirit-shaped friendships and friendship-shaped communities have potential to shape us in the way of God. To this end, I recognize hospitality, freedom, and wisdom as dimensions of Spirit-shaped friendships, and compassion and justice as characterizing friendship-shaped communities.«[60]

54 Vela-McConnell, 2017, 234.
55 Vela-McConnell, 2011, 183.
56 Schobin, Leuschner, Alleweldt u.a., 2016, 11.
57 Kotze, Noeth, 2019, 1.
58 (Hervorhebung im Original) Riess, 2015, 16.
59 Vgl. Ellithorpe, 2019; diese Dissertation stellt den aktuellen Überblick zur Frage der Wahrnehmung von Freundschaft im Kontext praktischer Theologie dar. Dabei kommt ihr im Rahmen dieser Untersuchung auch deshalb besondere Bedeutung zu, weil sie ihre Arbeit in den Kontext von Public Theology stellt. Das Buch zur Dissertation wird voraussichtlich 02/2022 veröffentlicht. Daher beziehe ich mich hier auf die Veröffentlichung der Dissertationsschrift durch die Universität Queensland.
60 Ellithorpe, 2019, 2.

Sie unterscheidet im Weiteren zwei Formen von Freundschaft. Zunächst erläutert sie private (interpersonale) Freundschaft, so wie es der Tradition neuzeitlicher Entwicklung und dem Übergang von Freundschaft in die rein private Sphäre entspricht.: »[…] friendship is identified as having a place within a continuum of interpersonal relationships, from intimacy to enmity, with friendship, friendliness, indifference, and unfriendliness in-between.«[61] Die zweite Form der Freundschaft bezeichnet sie mit Sybil Schwarzenbach als (staats-)bürgerliche Freundschaft (»civic friendship«) und bezieht sich auf die griechische Tradition der Freundschaft, wie sie von Platon und Aristoteles vertreten wird und die eine gesellschaftliche Institution und soziale Gewohnheiten darstelle, die innerhalb gesetzlicher Rahmen und Vorgaben operiere.[62] Ellithorpe macht deutlich, dass Freundschaft in der persönlichen Beziehungsgestaltung angesiedelt sei, gleichzeitig aber auch als Modell und Begriff für die Gestaltung der Gesellschaft insgesamt, also öffentlich verwendet werde. Beide Dimensionen liegen dem Konzept von Freundschaft zugrunde. Aufgrund ihrer Analyse aktueller Konzepte von Freundschaft, historischer/klassischer Bezugnahmen auf Freundschaften und aufgrund eines Überblicks über den Befund im Ersten und Zweiten Testament sowie in Aspekten christlicher Geschichte kommt sie zu einer Fülle von Motiven, die sich mit Freundschaft verbinden. Sie verweist dabei besonders auf die Verbundenheit von Freundschaft und Gemeinschaft einerseits und hält es andererseits für angemessen, von der Freundschaft Gottes[63] zu sprechen. Freundschaft, so schreibt sie, sei sakramental, eschatologisch und ein integraler Bestandteil menschlichen Lebens.[64]

> »Following these elements of social trinitarian thought, I therefore contend that the essence of the Trinity is relationship, a relationship characterized by communion and intimacy, love and friendship, joy and peace. Understanding the divine being as being constituted by the communion of the Three does have potential to contribute towards an understanding of God as friendship. Yet challenges remain.«[65]

Sie beschreibt eine weltliche, interpersonale Form der Freundschaft sowohl im Rahmen von Gemeinschaft als auch individuell, die einen untrennbaren transzendenten, eschatologisch-christologischen Bezug hat. Freundschaft ermögliche sogar, gesellschaftliche Rückzugstendenzen zu verhindern: »While friendship has the potential to be subversive to the pressure towards disengagement, it is most

---

61 Ellithorpe 2019, 15.

62 Vgl. Ellithorpe 2019 15 – 16.

63 Vgl. z.B. Moltmann, 2014, 120-130.

64 Vgl. Ellithorpe, 2019, 102.

65 Ellithorpe, 2019, 102.

coherent as a practice defined by the sharing of friends in a broader reality that both envelops and informs social life.«[66] Darin erkennt Ellithorpe das Potenzial für eine christlich-metaphysische Vision von Freundschaft, die eine tiefere Realität enthülle, die Freundschaften und Gemeinschaften umfasse.[67] Insbesondere die Frage, ob die göttliche Trinität in der christlichen Tradition bereits als Freundschaft identifiziert werden kann – insofern, als sie hoch relational erscheint –, ist durchaus umstritten.[68]

Unabhängig von der Frage ontologischer Qualität der Trinität als Freundschaft[69] gilt innertrinitarische Relationalität als offen für die Beziehung auf Menschen hin.[70] Mit der Trinität ist die Herstellung oder Erschaffung von Beziehungsgeweben grundsätzlich in der christlichen Tradition verankert. Dies gilt sowohl für Beziehungen von Gott auf Menschen hin als auch für Beziehungsgewebe von Menschen untereinander. Insofern sei die Freundschaft, von der hier die Rede ist, ein essenzielles Thema christlicher Theologie, sei aber gerade deshalb nicht beschränkt auf den christlichen Kontext.[71] Freundschaft entstehe da besonders gut, wo ein gemeinsames Ziel vor Augen ist. Die Bezugnahme auf ein allgemeines Gut, z.B. das Wohlergehen der Welt, unterstütze die transzendente Relationalität zwischen Mensch und Gott als Freundschaft.[72] Auch den relationalen Aspekt der Schöpfungstheologie in den Narrativen der hebräischen Bibel sowie die theologische Anthropologie beschreibt sie als Grundlagen einer angemessenen Rede von Freundschaft. Die Gottesebenbildlichkeit (Imago Dei) des Menschen sei gleichfalls ein relationales Konzept. Imago Dei reflektiere nicht solitär im Menschen, sondern in Beziehungen.[73] Auf dieser grundlegenden Rolle von Freundschaft innerhalb der christlichen Theologie aufbauend erläutert Ellithorpe, dass Imago Dei gleichzeitig das Grundkonzept nicht allein für interpersonale Freundschaft sei, sondern auch der Bezugspunkt der oben dargestellten »civic friendship«,[74] die hier die Verbindung herstellt zu einem auf Pluralität basierenden Freundschaftskonzept jenseits von (religiösen) Begrenzungen:

66 Ellithorpe, 2019, 105.

67 Vgl. Ellithorpe, 2019, 105.

68 Vgl. Ellithorpe, 2019, 98-103.

69 Vgl. Moltmann, 1994, 15-76.

70 Vgl. Ellithorpe, 2019, 103.

71 »I distinguish between two kinds of interfaith engagement: what I call face to face and side by side […] When you've got Jews and Christians, Muslims, Sikhs and Hindus removing graffiti from buildings or getting drug dealers off the street, that's side by side. […] You get them working side by side and they become friends.« (Sacks im Interview mit Shimron); Shimron, 28.03.2017, Abs. 6.

72 Vgl. Ellithorpe, 2019, 104-105.

73 Vgl. Ellithorpe, 2019, 118.

74 »For example, within the Judeo-Christian tradition there is a clear emphasis on the idea that humanity is created in the image of God (Gen. 1, 26 – 28) and therefore the dignity and sanc-

»Thus, theologically grounded civic friendship remains relevant to life as *imago Dei* within the broader community. A way of life characterized by such friendship seeks to honor those who are *other*, and cares about the well-being of all. As God's friends befriend in the same way that they have been befriended, their lives will be characterized by a concern for justice, and by honoring and empowering actions on behalf of the other.«[75]

Freundschaft, so betont sie, sei eine prägende Formation, die durch die Wirkung des Heiligen Geistes unterstützt werde. Charakteristisch für Freundschaft eines trinitarischen Gottes seien Liebe, Gastfreundschaft, Freiheit, Engagement und Weisheit. Mitgefühl und Gerechtigkeit seien schließlich die inhärenten Dimensionen freundschaftsgeformter Gemeinschaften.[76] Schließlich kommt Ellithorpe zu dem Ergebnis, dass Freundschaften nicht nur eine interpersonale und transzendente Dimension haben, sondern auch eine, die als »civic friendship« auf das Gemeinwohl ausgerichtet sei und der hier beschriebenen praktischen Theologie der Freundschaft ebenso inhärent sei wie die beiden anderen.[77]

In ihrem abschließenden Kapitel kommt sie zu ähnlichen Konsequenzen wie Vela-McConnell, wenn sie die wesentliche Rolle betont, die Freundschaften in gesellschaftlicher Perspektive zukommt.[78] Ellithorpe versteht diese als einen Beitrag zum Allgemeinwohl und nimmt damit explizit Bezug auf die Freundschaftspraxis als Public Theology (Öffentliche Theologie).[79]

---

tity of all humanity, regardless of color and creed, need to be respected«, beschreibt aus muslimischer Perspektive Sahin, 2018, 31.

75 Ellithorpe, 2019, 124-125.

76 Vgl. Ellithorpe, 2019, 162.

77 Vgl. Ellithorpe, 2019, 185-186.

78 »Within the twenty-first century, there continues to be a need for reforming communities within various contexts that can respond creatively to crisis and injustice in ways that serve the common good.« Ellithorpe, 2019, 181.

79 Der Begriff der »Öffentlichen Theologie« ist im deutschen Kontext ein bereits 1973 durch Wolfgang Huber eingeführter Begriff, der eine Kritik der politischen Theologie (Moltmann, Metz etc.) enthielt. Der Begriff, der zunächst in Vergessenheit geriet, wurde durch die seit 1993 gleich benannte Reihe im deutschen Kontext neu belebt. Öffentliche Theologie fragt in Deutschland danach, wie christliche Theologie und Kirche in der Öffentlichkeit zur Sprache kommen, kommen können und kommen müssen, also nach der öffentlichen Kirche und »ihrer sozialen Gestalt und ihrer gesellschaftlichen Rolle.« (Huber, 1993, 9). Die Verwendung des Begriffes ›Public Theology‹ im Rahmen dieser Forschungsarbeit trägt dabei stärker dem US-amerikanischen und südafrikanischen Ansatz und der Aufnahme der politischen Theologie Rechnung, gegen die sich die »Öffentliche Theologie« eher abgrenzt. Die Diskussion um das, was öffentlich zu nennen ist, ist in der Public Theology ebenso umstritten wie im deutschen Kontext. »Public Theology« fragt darüber hinaus – als eines ihrer zentralen Merkmale – was Theologie zu einem »Common Good« in der Lage sei beizutragen und stellt damit den stark fokussierten ethischen, gemeinwohlorientierten Bezug stärker in den Mittelpunkt, als es z.B.

Insbesondere der transgressive Aspekt der hier beschriebenen Freundschaft erinnert an die Bedeutung, die im vorherigen Kapitel den (unwahrscheinlichen) grenzüberschreitenden Freundschaften zugeschrieben wurde: »They must be encouraged and equipped to overcome the principle of likeness, to extend friendship to those who are other, and to foster civic friendship.«[80] Die Einschätzung, dass Freundschaft mit ihren grenzüberschreitenden Aspekten wiederum andere zu solchen Freundschaften motiviere und daraus größere Gemeinschaften und Vorbilder entstehen, wird sowohl im soziologischen als auch im praktisch-theologischen Ansatz geteilt.[81] Der Aspekt der »private-public friendship«, wie sie Ellithorpe aufgrund ihrer Forschung für geboten hält, also der untrennbaren Verbindung der interpersonalen Beziehung auf der einen Seite und der Verantwortung und Beteiligung im Bereich der öffentlichen Sphäre auf der anderen Seite, ist Ergebnis ihrer Untersuchung. Hier nun aber findet sich genau der Bezugspunkt zur dargestellten Dialektik der in dieser Fallstudie untersuchten Freundschaftsaspekte im Rahmen der Aushandlung zu einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte. »The ideal of public-private friendship overflows into solidarity, communal responsibility, reform, and civic friendship, yet these public dimensions of friendship are not widely encouraged.«[82] Dabei kommt im Rahmen dieser Studie ein Aspekt von mindestens interreligiösen Aushandlungsprozessen in den Blick, der in wissenschaftlichen Arbeiten bislang wenig Beachtung gefunden hat: der Aspekt interpersonaler Beziehung im Spannungsverhältnis zwischen persönlicher Freundschaft und öffentlichen Anforderungen, Umsetzungen und Wahrnehmungen des Projektes. »Mit den beiden Begriffen werden demnach zwei entgegengesetzte Sphären verbunden: der öffentliche und der private Handlungsbereich«,[83] beschreibt Leuschner das dialektische Verhältnis.

> »Und tatsächlich, nach unserem heutigen Verständnis schließen sich die Begriffe ›Politik‹ und ›Freundschaft‹ auf den ersten Blick aus. Während mit ›Politik‹ das professionalisierte, unpersönliche, öffentliche System der Herstellung bindender Entscheidungen assoziiert wird, dominiert ein Begriffsverständnis von ›Freundschaft‹ als einer in freiwilliger Gegenseitigkeit konstruierten, symmetrischen, per-

Höhne, 2015, 32-31 oder Huber, 1994 im Hinblick auf die Sozialethik tun. Um dem Rechnung zu tragen, bleibe ich bei dem Begriff der **Public Theology**. Als Schüler von Wolfgang Huber ist der ehemalige EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm und Mitherausgeber der genannten Reihe ein symbolstarker Vertreter der »Öffentlichen Theologie«, die als konkretes Handeln aktuell in dem Projekt »united4rescue« (https://www.united4rescue.com; Zugriff 04.03.2021) im öffentlichen Raum christliche Theologie vertritt. Auch in Bezug auf die Anfeindungen gegen dieses klare Bekenntnis gilt diesem Projekt großer Respekt.

80 Ellithorpe, 2019, 179.

81 Vgl. Vela-McConnell, 2011, 191; vgl. Ellithorpe, 2019, 181.

82 Ellithorpe, 2019, 182.

83 Leuschner, 2016, 157.

> sönlichen Privatbeziehung zwischen Nicht-Verwandten, die sich durch Intimität und emotionale Nähe auszeichnet […].«[84]

Dabei argumentiere ich hier, dass es sich bei den beiden Aspekten nicht um nebeneinanderstehende Phänomene handelt, sondern um sich einander bedingende und notwendige Seiten derselben Medaille. Das so beschriebene Potenzial von Freundschaft sieht Ellithorpe nicht allein für die praktische Theologie der Freundschaft, sondern darüber hinaus im Bereich einer »public Theology that addresses how people from different backgrounds (faith, ethnicity, and so on) can live together well.«[85]

5.3 Public Theology, Freundschaft und »the Common Good«

> »The integrity of public theology has to do with the theologian's willingness to become present in our own experiences of suffering or another's. […] As a result, we speak from a grounded position that seeks to build trust and relationships in the hope of transforming the world«[86],

so erläutert Maria Teresa Dávila das Verhältnis von Vertrauen und Beziehung in der Public Theology in ihrer Funktion als gesellschaftliche Brückenbauer. Es handelt sich um Begriffe, die bereits im Bereich der soziologischen und praktisch-theologischen Erläuterung zu Freundschaft grundlegend und auch im Kontext der Datenanalyse wesentlich waren. Auch Manitza Kotze und Carike Noeth betonen den Zusammenhang zwischen Freundschaft, der öffentlichen Sphäre und dem Allgemeinwohl. »Reflecting on friendship as a theological model necessitates that we move our contemplation from the private sphere to the public which includes reflection on the common good.«[87] Ausdrücklich bezieht sich auch Ellithorpe auf ein doppeltes Konzept: das der interpersonalen Freundschaft und das der »civic friendship«. Dieses doppelte Konzept findet sich in der hier beschriebenen Freundschaft wieder. Neben den interpersonalen Bezügen hat sie den Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte und somit ein »Common Good« (Allgemeinwohl) in der Öffentlichkeit zum Ziel und knüpft damit unmittelbar an das wichtigste Merkmal der

84 Leuschner, 2016, 157.

85 Ellithorpe, 2019, 187. Tom Wilson und Riaz Ravat betonen in ihrer Fallstudie zu interreligiöser Praxis den Ausdruck ebenfalls: »We begin with the phrase ›learning to live well together‹. The intention expressed by ›learning‹ is important. Living well together does not just happen. It is a complex adaptive problem which requires creative thinking, courageous action, and the humility to recognize and move on from mistakes. No simple technical solutions will work.« Wilson, Ravat, 2017, 16.

86 Dávila, 2016, 373.

87 Kotze, Noeth, 2019, 1.

Public Theology an. Dabei speist sich die Verortung der Ergebnisse meiner Studie in der Public Theology zusätzlich aus mehreren Quellen: Zum einen zeigt sich in den interreligiösen Aushandlungsgesprächen eine Dialektik von (privater/interpersonaler) Beziehungsarbeit einerseits und der unmittelbaren Bezugnahme auf die öffentliche Sphäre mit der Konstruktion einer gesellschaftsverändernden Vision und deren Manifestation als Bau und Betrieb einer zukünftigen Drei-Religionen-Kindertagesstätte andererseits. Dazu wurde in der Analyse ein Fokus auf die interpersonale und intergruppenspezifische Beziehungskonstruktion gelegt, um Antworten auf meine Forschungsfrage zu erhalten, während die Dimension als geplanter Bau öffentlicher Förderung von Anfang an konstitutiv für das Projekt war und blieb.[88] Nicht konstitutiv, aber erwartbar war darüber hinaus die breite, überregionale mediale Aufnahme, nachdem der Plan für dieses Vorhaben im Anschluss an die Verhandlungen zwischen Berliner Senat und evangelischer Kirche öffentlich kommuniziert wurde.[89] Öffentlichkeit kommt auch dort ins Spiel, wo die Beteiligten der Verhandlungen nicht allein interpersonal, sondern als Vertreterinnen ihrer Institutionen/Vereine sprechen, wenn es also um die Aushandlungen von institutioneller Vertretung und Ressourcenverteilung geht.[90] So zeigt sich eine Dialektik zwischen dem enormen kommunikativen Aufwand, der zur Herstellung interpersonaler Beziehungen von allen Beteiligten betrieben wird, auf der einen Seite und dem Bestreben zu öffentlicher Wahrnehmung und Umsetzung auf der anderen Seite. Auf der handlungsorientierten Ebene entwickeln die Beteiligten dazu einen vertrags- oder bündnisbasierten Transformationsprozess, um die zugrundeliegenden Gleichheitserwartungen auch im Prozess der Umsetzung des Vorhabens in den öffentlichen Raum belastbar zu machen.

Bei der Frage nach dem Verhältnis von Freundschaft und Politik bezieht sich auch Leuschner auf Öffentlichkeit. »Freundschaft wird in dem Moment politisch, wenn sie die Grenze zwischen Privatem und Öffentlichem überschreitet.«[91] Der

88 Der Versuch in einem informellen Gespräch der Beteiligten, das Projekt zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte abzubrechen und stattdessen interne, interreligiöse Projekte in einzelnen Kindertagesstätten zu planen oder umzusetzen, wurde von allen Beteiligten abgelehnt (Notiz aus dem Forschungstagebuch 20.06.2016).

89 Das Projekt wurde in dem alle zwei Jahre stattfindenden Strategiegespräch zwischen dem Berliner Senat und der Kirchenleitung der EKBO prominent diskutiert. Dass beim anschließenden Pressegespräch beide Seiten dieses Projekt als eines ihrer Hauptthemen hervorhoben, deutet auch auf die visionäre »Verwertbarkeit« des Projekts hin, das wiederum auf Zustimmung dieser Beteiligten (insbesondere des Senats als öffentlicher Förderer) angewiesen ist. Vgl. Hür, 16.01.2018 in: Deutschlandfunk; Mayer, 29.12.2017 in: Süddeutsche Zeitung (Zugriff 04.03.2021).

90 »Prominent figures in local faith communities have to maintain a delicate balance between open engagement with other groups and making sure they do not cut themselves off from their own communities.« Ipgrave, 2018, 94.

91 Leuschner, 2016, 166.

Bezug auf den öffentlichen Raum einerseits (»public sphere«) und das Interesse an der Verbesserung eines »Common Goods« (Allgemeinwohl) stellen bereits zwei wesentliche Verbindungspunkte des untersuchten Forschungsgegenstandes mit dem Bereich der Public Theology her.

> »Als öffentliche Religionen kommen primär Religionsgemeinschaften infrage, die nicht nur um das persönliche Heil ihrer Anhänger und Mitglieder besorgt sind, sondern zugleich das gesellschaftliche Zusammenleben und Wohlergehen, das Gemeinwohl und damit soziale Gerechtigkeit und Solidarität im Blick haben. Das ist nicht nur bei den christlichen Kirchen der Fall, sondern auch beim Islam und beim Judentum, die sich im öffentlichen Raum bewegen […]«,[92]

erläutert Arens und bezieht sich ausdrücklich nicht nur auf christliche Religionen. Eine weitere Verbindung zwischen interreligiösen Interaktionen und Public Theology betont darüber hinaus der Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und ehemaliger Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland Heinrich Bedford-Strohm eindringlich: »The theme of public theology and interreligious dialogue is a crucial theme for the church and for society as a whole. It might not be too audacious to say it is one of the most important themes of the coming years.«[93]

Der Begriff Public Theology wurde 1974 als Antwort auf den Soziologen Robert N. Bellah von Martin Marty geprägt.[94] Bellah hatte mit Blick auf die USA von einer »civil religion« gesprochen,[95] die Marty mit dem Begriff der Public Theology beantwortete bzw. spezifizierte. In Bezug auf das Handlungsfeld von Public Theology[96] war es David Tracey, der ihren Bezugsraum dreifach und bezogen auf Pluralität beschrieb: Öffentlichkeit als Kirche, als Wissenschaft und als Gesellschaft.[97] Was sich zunächst als theologische Bewegung entwickelte, ließ eine Definition vermissen, die 2003 durch E. Harold Breitenberg ausgearbeitet wurde, indem er begriffliche Klärungen und Abgrenzungen zu ähnlichen theologischen Bereichen vornahm:

> »Public theology is thus theologically informed public discourse about public issues, addressed to the church, synagogue, mosque, temple, or other religious body, as well as the larger public or publics, argued in ways that can be evaluated and judged by publicly available warrants and criteria.«[98]

---

92 Arens, 2016, 35-36.
93 Bedford-Strohm, 2018, 107.
94 Marty, 1974; vgl. Höhne, 2015, 15-24.
95 Butler, 1967; vgl. Kim, Day, 2017, 3.
96 Zu verschiedenen Richtungen der Kritik an der Public Theology vgl. Breitenberg, 2003, 67-69.
97 Tracy, 1981; vgl. Höhne, 2015, 23-24.
98 Breitenberg, 2003, 67.

Ähnlich wie Arens verweist er darauf, dass Public Theology auf den öffentlichen Diskurs mit anderen Religionsgemeinschaften abziele. Als theologische Quelle gilt neben Tracey, Linell Cady[99] oder Ronald F. Thiemann[100] in besonderer Weise Jürgen Moltmann.[101] Sehr naheliegend ist darüber hinaus die große Bedeutung, die theologische öffentlichkeitswirksame Persönlichkeiten für die Public Theology einnehmen.

> »For individuals such as Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King Jr, Desmond Tutu and Beyers Naude of South Africa, Dorothy Day, Reinhold Niebuhr and others, it is impossible to extricate their theology from their social engagement or their activism apart from their theological writing. The inextricable dynamic of action and reflection is mutually reinforcing, symbiotic.«[102]

Der dritte Bezugspunkt zu dieser Studie schließlich ist die Verortung christlicher Theologie und Praxis im gesellschaftlichen Kontext. Public Theology gehe es nicht nur um den Inhalt, sondern gleichzeitig um den Prozess, sodass eine ethische Perspektive nicht abseits der Gesellschaft entwickelt und dann der Gesellschaft überreicht werden könne. Der Prozess der Konstruktion einer Public Theology sei ein sozial interaktiver Diskurs sowohl in Richtung der Religionsgemeinschaft(en) als auch in Richtung unterschiedlicher Öffentlichkeiten, betonen Sebastian Kim und Katie Day.[103] Historische Bezugspunkte bestehen zur Befreiungstheologie.[104] Ein weiterer Kristallisationspunkt von Public Theology sei Südafrika auf dem Weg von

---

99 Vgl. Cady, 2014.

100 Vgl. Thiemann, 1991, bei dem deutlich wird, dass eine enge Beziehung zum Konstruktivismus und zur konstruktivistischen Theologie besteht.

101 Vgl. Moltmann, 1997 »Eventually their work turned ›political theology‹ on its head by shifting the focus from church and state to a more inclusive project of church and society. Writing in the context of the Cold War, Metz and Moltmann brought the public back in to the center of theological discourse.« Kim, Day, 2017, 8.

102 Kim, Day, 2017, 5. Storrar, 2017, X »Public theology in the 21st century will not be the work of heroic individuals so much as effective social networks and movements for change, congregations and communities drawing their energy, strength and wisdom from the resilience of ordinary people, as Tutu saw. If theology is to address public issues in the public sphere, influencing public opinion, inspiring public action, and impacting public policy, then it must do so as part of a common endeavor, led by the local organizers of collective action and global enablers of collaborative thinking. Their names will not be well known. Yet their time has come. Their leadership will change the world.«

103 Vgl. Kim, Day, 2017, 5. Die Nähe zwischen Konstruktivismus/konstruktivistischer Theologie und Public Theology wird deutlich.

104 »Liberation theology was formulated in the midst of abusive political power and an unjust economic system in which it made clear its stance on the side of the poor and oppressed.« Kim, Day, 2017, 7.

der Apartheid in ein demokratisches System.[105] Sie betonen weiterhin, dass es keine einheitliche Theorie der Public Theology gebe, dass aber bestimmte »Kennzeichen« identifizierbar seien, die für Formen dieser theologischen Bewegung als essenziell gelten könnten. Das erste Kennzeichen bezieht sich auf die Frage nach dem Ort und Gegenstand der Theologie, die mit Bezug auf Bonhoeffer »konkret« sein müsse und nicht von Dichotomien wie heilig/säkular, privat/öffentlich, Kirche/Welt geprägt sein dürfe:

> »Rather, reality is much more interactive; the church and indeed Christ can only be known in the concrete. The moral life is not the object of principled reflection alone, but lived in the concrete, in particular historic time and place. This radical incarnational orientation undermines the parochialism, indeed elitism, of academic theology.«[106]

Das zweite Kennzeichen bezieht sich auf die Frage nach der Definition dessen, was als »public«[107] verstanden wird.[108] Bei der Definition dessen, was in Public Theology als »public« gilt, beziehen sie sich auf die Definition von Andrew R. Morton,[109] dessen Analyse in diesem Forschungsprojekt wesentliche Verbindungspunkte im Hinblick auf interreligiöse Aushandlungsprozesse darstellt. Die Betonung liege auf der Differenz, schreibt er. »Public« seien die Orte, wo kommunikative Interaktionen entstehen, wo Konflikte auftreten und ausgehandelt werden. Morton beschreibt sie als Agora (Habermas), als Space (Löw), die Begegnungen mit Differenz ermöglichen und zur Kohäsion beitragen.[110] Der dritte Marker für Public Theology

---

105 Vgl. Kim, Day, 2017, 7. »Drawing inspiration from this development, as well as from the work of Bonhoeffer and the Confessing Church and emerging liberation theologies (including the Black theology of James Cone and others) South African theologians began developing their own anti-apartheid theological movement. They took seriously the importance of social location in constructing theological perspective; the gaze from below is quite different than that from the position of power.« Kim, Day, 2017, 8.

106 Kim, Day, 2017, 10.

107 Public hat eine weiterreichendere Bedeutung als der deutsche Begriff der »Öffentlichkeit«, der häufig den Bereich lokaler Nachbarschaften und semi-offizieller Interaktionen im öffentlichen Raum aus dem Blick lässt.

108 Insbesondere hier setzt auch Habermas' veränderte Haltung gegenüber Religion in der Öffentlichkeit an: »Habermas verortet Religion in der Öffentlichkeit der postsäkularen Gesellschaft. Gegen den säkularistischen Ausschluss religiöser Äußerungen und Gemeinschaften aus dem öffentlichen Leben plädiert er für die Einbeziehung religiöser Themen und Subjekte. Nicht nur erkennt er Religion und Religionen als de facto in der medialen Öffentlichkeit präsent, virulent und vital, sondern er fordert auch deren Beteiligung an öffentlichen Diskursen, in die sie ihre Positionen und Perspektiven einzubringen vermögen.« Arens, 2016, 30; vgl. Habermas, 2012, 313.

109 Vgl. Kim, Day, 2017, 12.

110 Vgl. Kim, Day, 2017, 12 .

ist deren Interdisziplinarität. Für einen gesellschaftlich relevanten und verstehbaren Beitrag sei es dringend notwendig, auf sozialwissenschaftliche (und andere akademische) Ressourcen zurückzugreifen, um besser verstehen zu können, wovon menschliche Existenz betroffen und geprägt sei.[111] »Public theology is no longer to be found solely in the academy, […] but is the work of others who engage public issues, seek the common good and appeal to the transcendent.«[112] Dies macht deutlich, wie eng verbunden die hier untersuchte Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte mit den Grundmarkern der Public Theology ist, weil es eine Perspektive auf die soziale Aktion legt, die dem Allgemeinwohl dient.

Eine wichtige Kritik an der Public Theology setzt bei der Frage an, welche Öffentlichkeiten in den Blick genommen werden und wie die Wahrnehmung derjenigen sei, denen der Zugang zur Öffentlichkeit verweigert werde, so betont es Olive Pearson bei ihrer Kritik an der Public Theology mit Rückgriff auf Fraser.[113]

> »That task is nevertheless daunting. The moment the category of minority is admitted, pressure is placed upon the very idea of a common good (or whatever other synonym is employed). It is nearly tempting to do away with the idea because of the need for so many potential qualifiers—and yet a public theology still cleaves to the idea of a public good, a civil society and the flourishing of all. The presence of a subaltern multitude and the call for a coalitional praxis will nevertheless require considerable forethought and strategic planning.«[114]

Als viertes Kennzeichen nennen Kim und Day die Tatsache, dass Public Theology »essentially dialogical«[115] sei. »This is more easily stated than truly understood. True dialogue incorporates several facets critical to the production and reproduction of public theology: selfcritique, transparency, accountability and the construction of authority.«[116] Geht es einerseits um die Fähigkeit der Dialog- und kritischen Reflexionsfähigkeit christlicher Theologie, setzt Public Theology einen zentralen Bezugspunkt auf Pluralität und Relationalität.

> »Further, Christian theology asserts a human connectiveness that transcends boundaries of nation, race, gender, ethnic identity or social location. […] The relational Creator intends interdependence and is most clearly reflected as humans are in relationship.«[117]

---

111 Vgl. Kim, Day, 2017, 13.

112 Kim, Day, 2017, 13.

113 Vgl. Clive Pearson, 2017, 420; vgl. Fraser, 1990.

114 Clive Pearson, 2017, 437.

115 Kim, Day, 2017, 14.

116 Kim, Day, 2017, 14.

117 Kim, Day, 2017, 17.

Dieser wesentliche relationale Bezug der Public Theology verdeutlicht sich zusätzlich in der Anforderung an eine sog. Bilingualität, also der Fähigkeit, theologische Inhalte in jeweils kontextverschiedenen Bereichen in einen weiteren gesellschaftlichen Diskurs eintragen zu können. Diese Bilingualität bezieht sich in der vorgestellten Untersuchung auch auf interreligiöse Aushandlungen, wobei sich Bilingualität hier insbesondere in den unterschiedlichen religiösen Sprachen der Beteiligten abzeichnet.

Das fünfte Kennzeichen schließlich ist nach Kim und Day der performative Akt, also die Praxis oder Aktion selbst. Tätige Theologie sei kein statisches Unternehmen oder beschränke sich nicht auf Publikationen, sondern finde inmitten gesellschaftlicher Prozesse statt und verweise wiederum auf die Theolog:innen, die in ihrem politisch-öffentlichen Wirken agiert hätten.[118] Auch der Prozess des Baus einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte kann dabei als Theologie in Aktion verstanden werden.

> »Theology is being produced even as it is being performed or expressed in the public sphere. Action challenges and informs theological understandings, even as theology interrogates the methods of activism. A public faith critiques and engages the strategies employed for social change.«[119]

Ergänzend zu diesen fünf Kennzeichen trägt Dávila ein weiteres Kennzeichen vor, das sie als »Risk Taking« bezeichnet und das sie unmittelbar im Kontext von Public Theology als »Brückenbauer« verortet. »Risk taking indicates the ways in which the task of public theology can place the theologians on the margins of the places in which we hold power.«[120] Dieses Kennzeichen stellt einen weiteren Bezugspunkt zu den hier vorgestellten Aushandlungen dar, da sowohl Brückenbauen als auch die Risikobereitschaft eine wesentliche Rolle in der kommunikativen Praxis der Beteiligten zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte einnehmen.

5.4 Public Theology im Kontext interreligiöser Aushandlungsprozesse

Es wurde gezeigt, dass es in fast allen wesentlichen Kennzeichen der Public Theology Anknüpfungspunkte zu dem untersuchten Aushandlungsgeschehen zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte gibt. Diese zeigen sich in fünf der oben genannten sechs Kennzeichen (Bezug auf Öffentlichkeit und Common Good (2), Interdisziplinarität (3), Reflexions- und Dialogorientierung inklusive Mehrsprachigkeit (4), Aktion und Performance (5) Risikobereitschaft (6)). Dabei ist der Be-

118 Vgl. Kim, Day, 2017, 17-18.

119 Kim, Day, 2017, 17.

120 Dávila, 2016, 372.

zugspunkt zum ersten Kennzeichen, dem (christlich) theologisch geprägten Inhaltlichen (1), am wenigstens gegeben. Als interreligiöse Initiative gibt es keine gemeinsame Festlegung auf christliche theologische Inhalte. Theologische Inhalte zeigen sich eher implizit in der gemeinsamen Aktion und der jeweils religiösen Praxis. Dabei ist die konkrete Manifestation (Inkarnation) der Vision einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte zentral, mit der drei Religionen gemeinsam einen Ort differenzbewusst theologisch prägen. Aus diesem Ort heraus und in dessen Mitte wird ein neuer Ort (re)konstruiert, der eine Absage an die Dichotomie des »entweder/oder« und an Abwertung durch exklusive Wahrheitsansprüche darstellt. Dieser Ort stellt selbst eine neue Agora (Space) dar, die – geprägt von den Erfahrungen der Aushandlungen – diese Erinnerung schon in sich trägt. Über das gesellschaftliche Kohäsionspotenzial wird gerade aus der Vielstimmigkeit der interpersonalen Freundschaftsbezüge eine gesellschaftliche Vision ausstrahlen und als solche immanent theologisch sein. Schon vor deren Umsetzung wird sie im öffentlichen Raum als solche gelesen (Frieden der Religionen, Gleichheit, Gerechtigkeit etc.).

> »In so doing, a way of inhabiting the world is constituted that is a refusal of the pernicious choice that the either/or logic, and our current ideological climate so readily fosters; it is a way that envisions transcendence embedded – if not ever fully embodied – in the immanent.«[121]

Darin wird eine Pragmatik der Multilingualität und Interdisziplinarität der Initiative, wie sie in der Public Theology beschrieben wird, erkennbar. Deren Verständigungspotenzial erschließt sich nicht unbedingt in der Elaboration der Inhalte, sondern in der schlichten Kommunikation einer Vision und deren Umsetzungsbemühungen in und mit der Öffentlichkeit. Public Theology drückt sich in vielerlei Formen aus, hier geht es um den konkreten Ausdruck in der Öffentlichkeit (Drei-Religionen-Kindertagesstätte), besonders um die Frage, wie Public Theology als Referenzrahmen wissenschaftlicher Reflexion der hier gewonnenen Erkenntnisse beitragen kann.

> »Sie nimmt Bezug auf, entwickelt sich im Rahmen von und zielt auf öffentliche Religionen. Sie bedenkt die Möglichkeiten und Chancen, die sich aus einer wissenschaftlichen Reflexion der Präsenz und der Potenziale von Religion im Rahmen von Religionsgemeinschaften, zivilen Gesellschaften und demokratisch verfassten Staaten ergeben«,[122]

121 Cady, 2014, 300.

122 Arens, 2016, 37. Die von Arens vorgenommene Verhältnisbestimmung zwischen öffentlicher religiöser Praxis auf der einen Seite und deren Reflexion auf der anderen Seite als Aufgabe der Öffentlichen Theologie ist m.E. zu eng gefasst und beschränkt Public Theology als reflexive Praxis auf die Sphäre wissenschaftlicher Öffentlichkeit und die theologische öffentliche

so erläutert Arens diesen hier relevanten Aspekt. Dabei wird deutlich, dass diese Reflexion sich sowohl auf die konkreten öffentlichen Handlungen interreligiöser Formate einerseits bezieht und andererseits auf die öffentlich/interpersonalen Beziehungsgewebe und politischen Freundschaften, die diese Formate als Beitrag gesellschaftlicher Kohäsion und Widerstandspotenzial hervorbringen und darin genuin theologisch sind (und reflektiert werden können).

> »Öffentliche Theologie eruiert die religiösen, interreligiösen und zivilgesellschaftlichen Potenziale von Religionsgemeinschaften; sie bedenkt die Bedeutung religiöser und religionsgemeinschaftlicher Bindungen ebenso wie die Relevanz gemeinschaftsüberschreitenden Brückenbauens; und sie reflektiert über die Beiträge und Barrieren zur gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Verständigung, partizipatorischen Teilhabe und Verantwortung.«[123]

Dabei ist Public Theology besonders anschlussfähig für interreligiöse Aushandlungsprozesse gerade im Bereich der Öffentlichkeit. Dass im Rahmen des differenzsensiblen Ansatzes des untersuchten Projektes das erste Kennzeichen der Public Theology – der konkrete theologische Inhalt – sich lediglich implizit auf einzelne theologische Grundmuster (Gerechtigkeit, Gleichheit, Kooperation der monotheistischen Religionen) zurückführen lässt, ist für die hier unternommene Verortung kritisch zu bedenken, aber der Struktur des Projektes inhärent und damit innerhalb dessen konsistent.

Es ist deutlich geworden, dass die inhaltliche Vermittlung des theologischen Grundgehaltes des Bauprojektes im Vergleich zu sonstigen kirchlichen/christlichen Äußerungen eher rudimentär und wenig explizit erscheint. Dennoch und gleichwohl scheint die »Botschaft« der Drei-Religionen-Kindertagesstätte in der Öffentlichkeit unmittelbar als Beitrag der Religionen zum »Common Good« versteh- und entschlüsselbar zu sein. Dabei kommt gerade interreligiösen Formaten als sozialer Aktion bzw. im Bereich sozialer Bewegung eine besondere Bedeutung zu, weil sie sich deutlich auf ein »Common Good« beziehen. Der theologische Bezugspunkt interreligiöser Aushandlungen wird im Rahmen dieser Untersuchungen jedenfalls in der Public Theology gesehen.[124] In dieser Studie konnte dazu aufgrund der Datenanalyse die Grundlage gebildet werden. Die differenzierten theologischen Impli-

---

Praxis auf den Gegenstand ihrer Reflexion. Damit werden wichtige Kennzeichen (s.o.) der Public Theology außer acht gelassen. Auch öffentliche kommunikative Praxis kann interaktionale Public Theology sein; vgl. Radosh-Hinder, 2022, 47-56.

123 Arens, 106, 59.

124 Einen weiteren Ansatz für künftige Forschungen im interreligiösen Bereich bietet Galal mit einer performativen Theorie von Butler (Butler, 2015). »These new spaces are manifesting through the assembly of differentiated bodies and function as a claim for the right to appear as religious bodies. In other words, assembly in streets and squares performs the right of religious diversity appearing in public secular places […]«; Galal, 2019, 100.

kationen und Herausforderungen dieser Verortung wie auch die Analyse der Rolle von (interreligiösen) Beziehungsgeweben im Kontext der Öffentlichkeit – insbesondere unter dem Stichwort »Freundschaft« – stehen daran anschließend weiter aus.[125]

5.5 Hannah Arendt und das Konzept der politischen Freundschaft

In diesem Abschnitt geht es darum, das Verhältnis von Öffentlichkeit und Freundschaft aufeinander zu beziehen. Dazu wurden zunächst die jeweiligen Ansatzpunkte in soziologischen und praktisch-theologischen Diskursen vorgestellt. Freundschaft und Öffentlichkeit bleiben dabei aber selbst im Begriff der »civic friendship« eher additiv. Darum möchte ich das Konzept von Freundschaft, wie es aus den erhobenen Daten erscheint, mit einem Rückgriff auf Arendts Begriff der »politischen Freundschaft« grundsätzlich und in seiner wesentlichen Dialektik erweitern. In dem von Arendt geprägten Begriff der politischen Freundschaft sind beide untrennbar miteinander verbunden: das interpersonale Beziehungsgewebe und der Ort kommunikativer Weltherstellung des Politischen. Der Begriff bezieht sich auf Arendts Konzept der politisch relevanten Form von Freundschaft – also auf die Art der Freundschaft, Loyalität und Verbindung, die für den politischen Raum (der aktuell mehr und mehr verschwindet) Relevanz hat. Sie entwickelte den Begriff im September 1959 im Rahmen ihrer Dankesrede zur Verleihung des Lessingpreises der Stadt Hamburg, den sie nur zögernd annahm.[126] Darin rekurriert sie – 14 Jahre nach der Schoa öffentlich in einer deutschen Stadt Stellung beziehend – auf die »Freundschaft in finsteren Zeiten«.[127] In ihren Ausführungen zu Freundschaft beruft sich Arendt auf Gotthold Ephraim Lessing und dessen Schrift »Nathan der Weise«[128]. Dabei geht es ihr in erster Linie um Pluralität als Grundbedingung menschlicher Existenz, die im Gespräch der Freundschaft als Vielzahl von Meinungen ins Gespräch gebracht werden müsse, um so dem Zugriff der gleich-

---

125 Vgl. Ellithorpe, 2019, 119.

126 »Weißt Du eigentlich, wie recht Du hattest, nie wieder zurück zu wollen? Die Sentimentalität bleibt einem im Halse stecken, nachdem sie einem erst in die Kehle gestiegen ist. Die Deutschen leben von der Lebenslüge und der Dummheit. Letztere stinkt zum Himmel«, schrieb sie 1949 bei ihrem ersten Besuch in Deutschland an Heinrich Blücher; Arendt, Blücher, Köhler, 1996, 175.

127 Sie hatte diesen Preis nur angenommen, weil er auf die Initiative ihres Freundes Karl Jaspers zurückging.

128 Da Pluralität bei Arendt so grundlegend für politische Freundschaft ist, ist der Bezug auf den Komplex Freundschaft in einem mehrreligiösen Kontext bei ihr nicht zufällig und im Rahmen dieser Arbeit sehr anschlussfähig; vgl. Arendt, 2018b, 54-88; vgl. Lessing, 1993 [1779].

machenden Unterwerfung des Totalitarismus entgegenzuwirken.[129] Pluralität und Freundschaft können bei Arendt kaum überschätzt werden.

> »Im Gespräch manifestiert sich die politische Bedeutung der Freundschaft und der ihr eigentümlichen Menschlichkeit, weil dies Gespräch […], so sehr es von der Freude an der Anwesenheit des Freundes durchdrungen sein mag, der gemeinsamen Welt gilt, die in einem ganz präzisen Sinne unmenschlich bleibt, wenn sie nicht dauernd, von Menschen besprochen wird. Denn menschlich ist die Welt nicht schon darum, weil sie von Menschen hergestellt ist, und sie wird auch nicht schon dadurch menschlich, dass in ihr die menschliche Stimme ertönt, sondern erst, wenn sie Gegenstand des Gesprächs geworden ist. […] Erst indem wir darüber sprechen, vermenschlichen wir das, was in der Welt, wie das, was in unserem eigenen Innern vorgeht, und in diesem Sprechen lernen wir, menschlich zu sein.«[130]

Hier setzt Arendts Definition dessen an, was sie als politische Freundschaft versteht. Es geht ihr darin zunächst um den Weltbezug kommunikativer Interaktion, in der menschliche Welt auf der Grundlage der Natalität von Menschen überhaupt erst entsteht. Arendt beschreibt dies als »die Welt – das nämlich, was zwischen den Menschen entsteht, und wo das, was ein jeder durch Geburt mitbringt, sichtbar und hörbar werden kann.«[131] Diese gemeinsame »menschliche« Welt allerdings gehe unwiederbringlich verloren, wenn sich die Menschen aus der geteilten (politischen) Welt zurückzögen, denn »was verlorengeht, ist der spezifische und meist unersetzliche Zwischenraum, der sich gerade zwischen diesem Menschen und seinen Mitmenschen gebildet hätte.«[132]

Freundschaft, mit der Arendt sich in ihrer Welt und Öffentlichkeit beschreibenden Dimension auf Aristoteles bezieht, ist der Pluralität der Menschen geschuldet, die sie zu den Grundbedingungen menschlicher Existenz zählt. Selbst wenn der Mensch mit sich allein sei, bleibe der innere Dialog des Fragens und Antwortens im Denken mit sich selbst; erst durch das Gespräch mit anderen (in einer neuen Pluralität) werde diese Stimme wieder zu einer.[133] Die Pluralität der Menschen zueinander wiederum zeige sich im Schöpfungsakt, denn, so schreibt Christina Thürmer-Rohr mit Bezug auf Arendt, nicht »*der* Mensch wurde geschaffen, sondern *die* Menschen.«[134] Arendt beschreibt dies als das »absolute Unterschiedensein jeder

129 Vgl. Arendt, 2018b, 87.
130 Arendt, 2018b, 76-77.
131 Arendt, 2018b, 51.
132 Arendt, 2018b, 42.
133 Vgl. Arendt, 2019, 56-59.
134 (Hervorhebung im Original) Thürmer-Rohr, 2019, 53.

Person von jeder anderen«[135]. Die so entstehende Pluralität sei zwar eine Grundbedingung, aber keinesfalls eine unumstößliche und müsse vielmehr gegen alle Versuche der Durchsetzung des »Einen« (Totalitären) verteidigt werden.[136] Arendt verfolgt kein banales Pluralitätsverständnis,

> »die Erfahrung der Andersheit der Anderen ist so auch eine Erfahrung der Fremdheit. Pluralität verlangt, dass wir uns auf diesen immer bleibenden Rest an Differenz einlassen […] um einer Welt willen, die für alle bewohnbar ist und ihre verschiedenen Bewohner beheimaten soll.«[137]

Diese grundlegende Fremdheit bleibe auch in der Erfahrung der Freundschaft bestehen. Arendt betont, dass diese gerade keine Angleichung zur Folge habe:

> »Der Prozess der ›Angleichung‹ in der Freundschaft bedeutet natürlich nicht, dass Freunde einander gleich werden, sondern vielmehr, dass sie gleichwertige Partner in einer gemeinsamen Welt sind –, dass sie zusammen Gemeinschaft bilden.«[138]

Diese Gemeinschaft schließlich der **politischen** Freundschaften bildet die Grundlage des gesellschaftlichen Beziehungsgewebes im Hinblick auf den öffentlichen Raum:

> »Das politische Element der Freundschaft liegt darin, dass in einem wahrhaftigen Dialog jeder der Freunde die Wahrheit begreifen kann, die in der Meinung des anderen liegt. Der Freund begreift nicht so sehr den Anderen als Person –, er erkennt, auf welche Weise die gemeinsame Welt dem Anderen erscheint, der als Person ihm selbst immer ungleich und verschieden bleibt. Diese Art von Verständnis –, die Fähigkeit, die Dinge vom Standpunkt des anderen aus zu sehen, wie wir es gerne ein wenig trivial formulieren – ist die politische Einsicht *par excellence*.«[139]

Mit dem Bezug auf Arendt schließe ich im Rahmen dieser Untersuchung damit eine mehrfache Klammer: Zum einen beziehe ich mich auf den ersten Teil meines theoretischen Verstehenshorizonts, zum anderen nehme ich in diesem Abschlusskapitel die sog. »Renaissance« ihres Denkens im aktuellen Diskurs insbesondere in der drängenden Frage der Freundschaft ernst. Ich beziehe mich auf Arendts eingangs erläuterte Handlungstheorie zu Pluralität, Natalität und dem Beziehungsgewebe. Schließlich eröffnet sich in ihrem Konzept der politischen Freundschaft das gewinnbringendste Konzept im Hinblick auf die erhobene Dialektik meiner Analyse zwischen (privater) Beziehungsinteraktion und öffentlichen

135 Arendt, 2014 [1960], 164.

136 Vgl. Thürmer-Rohr, 2019, 53.

137 Thürmer-Rohr, 2019, 54.

138 Arendt, 2019, 52; vgl. zur Egalität in Freundschaften Vela-McConnell, 2017, 219.

139 (Hervorhebung im Original) Arendt, 2019, 53.

bzw. öffentlichkeitsrelevanten Aushandlungsprozessen der Institutionen/Vereine und der baulichen Manifestation einer Vision. Auch Harry Blatterer bezieht sich explizit auf diese doppelte Ausrichtung politischer Freundschaft. Er definiert politische Freundschaften im Kontext dieser Dialektik als interpersonale Beziehungen, die Vertrauen, Respekt, Versorgung und Interesse aneinander beinhalten. Freundschaften werden zwar um ihrer selbst willen erhalten, aber sie werden von geteilten oder gegensätzlichen Überzeugungen und Interessen überschnitten. Politische Freundschaften seien solche, bei denen die strategischen Forderungen und strukturellen Bedingungen ebenso verhandelt werden müssten wie die interpersonale Nähe. »The specific contexts are private life as well as civic and/or political life whose boundaries are constantly crossed.«[140] Mit diesem Ansatz lässt sich erläutern, dass sich die doppelte Ausrichtung auf die interpersonale Beziehung einerseits und die zu realisierende Umsetzung des Baus einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte andererseits in den Kommunikationsprozessen gegenseitig bedingt und damit nicht nur wegen des strategischen Ziels relevant ist, sondern in dieser Bedingtheit zugleich Menschlichkeit und Weltbezug herstellt.

Dass Arendt wiederum den Gedanken der politischen Freundschaft im Rückgriff auf Lessings Nathan der Weise und die interreligiöse Ausgangssituation bei Lessing pointiert in dem Satz Nathans »Wir müssen, müssen Freunde werden«[141] vornimmt, schlägt umgekehrt den Bogen zu den analysierten interreligiösen Aushandlungsprozessen und deren inhärenter Pluralität grenzüberschreitender Freundschaften. Diese Form der Freundschaft, die keine ist, »in der die Freunde unbehelligt von der Welt und ihren Ansprüchen einander die Seelen eröffnen«[142], die den öffentlichen Raum gerade nicht flieht, sondern für ihre Praxis wählt, muss sich allerdings auch in der Öffentlichkeit als »Freundschaft in finsteren Zeiten« bewähren, was z.B. öffentliches pluralitätswahrendes Einstehen füreinander im Fall von Islamfeindlichkeit und Kontaktschuldvorwürfen oder Antisemitismus angeht. Dieses geht wiederum über das rein individuelle Engagement hinaus und bezieht auch die beteiligten Institutionen und Vereine der Akteurinnen ein. Thürmer-Rohr führt zum öffentlichen Bewährungsraum bei Arendt aus, dass die Begründung einer Freundschaft zwischen einer Deutschen und einer Jüdin im Nationalsozialismus nach Arendt mit dem Verweis auf die gemeinsame Menschlichkeit nicht hinreichend angemessen gewesen sei, weil sie die Pluralität öffentlich negiert hätte: »Denn Freundschaft fordert mit der Achtung vor der Differenz des Anderen dessen gleiche Rechte. […] Was wäre gewesen, wenn es geheißen

140 Blatterer, 2019, 62.

141 Lessing, 1993 [1779], II 5, Vers 1319 und fast wortgleich Vers 1306.

142 Arendt, 2018b, 76.

hätte: ›ein Deutscher und ein Jude, und Freunde‹?«[143] Dieses widerstandsfähige Potenzial bestätigt auch Leuschner zur Frage der politischen Freundschaft, denn als

> »frei gewählte informelle Beziehungen beinhalten Freundschaften immer ein politisches Widerstandspotenzial, welches in der Ablehnung aufgezwungener Formen der Sozialität begründet liegt […] Freundschaftsgruppen können daher der Beginn von Konspiration und Rebellion sein.«[144]

Es wurde dargelegt, warum in dieser Studie die Ergebnisse der Datenanalyse unter den Stichworten Freundschaft, politischer Freundschaft sowie Öffentlichkeit und Public Theology betrachtet wurden. Dass es hier um Beziehungsherstellung, ja Freundschaft geht, ist das Ergebnis meiner Datenanalyse und der vorgenommenen Definitionen primär soziologischen und theologischen Ursprungs. Dass es gleichzeitig auch um die Kommunikation und Interaktion mit der öffentlichen Sphäre geht, wird nicht nur durch die Planung der Veränderung der Topografie einer Stadt deutlich, sondern auch in der dazu notwendigen Interaktion mit öffentlichen Stellen und nicht zuletzt auch mit den Medien, die diesen öffentlich ausgerufenen Plan aufgenommen haben. Die Herstellung von Beziehung ist dabei weitaus mehr als ein Beiprodukt harter Verhandlungen um Finanzierung, Ressourcenknappheit, institutionelle Ungleichheiten, Antisemitismus, Religionsfeindlichkeit und Islamfeindlichkeit. Im Kontext dieser Aushandlungen ist Freundschaft menschlich bedingte, auf Pluralität basierende Grundlage, unter deren Modus nicht nur Welt hergestellt wird, sondern die Welt ihre Menschlichkeit (re)konstruiert und mit dem Prozess zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte untrennbar verbindet. Die zentrale Rolle politischer Freundschaften kann im Kontext der Aushandlungen zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte kaum überschätzt werden. Als grenzüberschreitende politische Freundschaften unterstützen sie die Forderung,

---

143 Thürmer-Rohr, 2019, 62 »So wäre es etwa unter den Verhältnissen des Dritten Reiches im Falle einer Freundschaft zwischen einem Deutschen und einem Juden nicht ein Zeichen von Menschlichkeit gewesen, wenn die Freunde gesagt hätten: Sind wir nicht beide Menschen? Damit wären sie der Wirklichkeit und der ihnen damals gemeinsamen Welt bloß ausgewichen; sie hätten sich nicht in der Verborgenheit und auf der Flucht vor ihr gegen sie gestellt. Im Sinne einer Menschlichkeit, welche die Wirklichkeit nicht wie den Boden unter den Füßen verloren hat, nämlich einer Menschlichkeit inmitten der Wirklichkeit der Verfolgung, hätten sie schon sagen müssen: ein Deutscher und ein Jude, und Freunde.Wo immer aber eine solche Freundschaft damals (natürlich nicht etwa heute!) gelang und in Reinheit, das heißt ohne falsche Schuldkomplexe auf der einen und ohne falsche Überheblichkeit oder Minderwertigkeitskomplexe auf der anderen Seite, durchgehalten wurde, war in der Tat ein Stück Menschlichkeit in einer unmenschlich gewordenen Welt verwirklicht worden.« Arendt, 2018b, 74-75.

144 Leuschner, 2016, 162.

> »that we have much to learn about bringing diverse groups of people together from those close friendships that do not fit the expected pattern, those unlikely friendships that actually pose a challenge to the status quo in our society and question the legitimacy of our system of social stratification based on qualities like race, gender, sexual orientation, class, religion, age, and ability.«[145]

Meine Studie legt nahe, dass das interpersonale Beziehungsgewebe das zentrale Brücken-Kapital bzw. Potenzial interreligiöser Aushandlungsprozesse mit gravierenden strukturellen Unterschieden darstellt. Damit ist die strukturelle Ungleichheit mitnichten beseitigt, lediglich das Gewicht verschiebt sich temporär zugunsten der interpersonalen Beziehung, um so eine handlungsfähige Struktur im Angesicht bestehender Ungleichheiten abzubilden. Dass damit neue Konflikte einhergehen, sei hier nur angedeutet. Kann nämlich Freundschaft interpersonal dauerhaft die Last ungleicher Strukturen tragen? Wird damit nicht die Herausforderung struktureller Ungleichheiten auf Lösungen im Bereich individueller Konstellationen verschoben und die grundsätzliche Ungleichheitsfrage zugunsten individueller Befriedungsarrangements verschoben? In den hier untersuchten Aushandlungsprozessen ist erkennbar, dass es um die pragmatische Umsetzung einer Gleichheitsvision unter nicht-gleichen Bedingungen geht. Der Ansatz zur Umsetzung dieser Vision schafft Aushandlungskonstellationen, die in der Lage sind, die Strukturasymmetrie (mindestens) temporär zu überbrücken.

145 Vela-McConnell, 2011, 7.

6. Fazit: Wie interagieren die Initiatorinnen einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte miteinander?

Im Zentrum dieser Studie stehen Aushandlungs**prozesse**, die über einen Zeitraum von mehr als drei Jahren verfolgt und analysiert wurden. Weder die Verhandlungen noch die konstruierten Beziehungen sind als statisch zu verstehen. Während »politische Freundschaft« und »konstruierte Gleichheit« für den untersuchten Zeitraum Schlüsselbegriffe sind, zeigt das abschließende Transkript der Klausursitzung vom Mai 2019 einen Wendepunkt. Unter Beibehaltung der politischen Freundschaft gewinnt zusätzlich ein formal strukturierter und rechtssicherer Binnenvertrag eine weitere Schlüsselfunktion für den weiteren Prozess im Übergang zu einer Bauphase. Dieser Wendepunkt wird von den Beteiligten mit dem Begriff »bedingungsbewusstes Commitment«[1] übereinstimmend anerkannt.

> **Moderatorin:** »Neue Phase, Wechsel der Beziehungsebene. Sie wollen natürlich sich weiter miteinander treffen und sich und ihre Freundinnenschaft weiter pflegen, natürlich. Organisationsstruktur: neue Phase, es muss jeder der drei Partner vorhanden sein, beteiligt sein und Commitment mitbringen.«[2]

6.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Zu Beginn dieser Studie wurden die Bedingungen, unter denen die Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte interagiert, differenziert beschrieben. Mit Christmann und Knoblauch konnten anschließend an Löw soziale

1 *Stefanie: »[…] bei dem bedingungsbewusstem Commitment machen wir das als Person? Das können wir unter Umständen gar nicht […] und dennoch will ich es Commitment nennen, weil ich glaube, dass es genau dieses Team ist, das ist nicht irrelevant, also das ist nicht bedingungslos austauschbar.«* 15. Aufnahme 1. Teil 27.05.2019.

2 15. Aufnahme 1. Teil 27.05.2019.

Raum(re)konstruktionen im Rahmen kommunikativer Prozesse dargestellt werden. Mit der Frage nach Geselligkeit und Alltagskommunikation konnten die Aushandlungsprozesse als eine Form eines gesellschaftlichen Zwischenraumes identifiziert werden, in dessen Rahmen sowohl interreligiöser Alltag als auch gesellschaftsrelevante Visionen konstruiert werden konnten. Mithilfe der Differenzierung von interpersonalen und Intergruppen-Kommunikationsperspektiven wurden die fluiden Grenzziehungspraktiken aufgezeigt, in deren Verlauf es zu keiner interreligiösen Ritualbildung kam. Die Verhandlung religiöser Inhalte zeigt (verkennende) Anerkennungspraktiken interreligiöser Orthopraxie und den großen relationalen Anteil kommunizierter religiöser Praxis, »Konstruierte Gleichheit« schließlich konnte als Schlüsselbegriff der konflikthaften Aushandlungsprozesse um die Trägerstruktur im Rahmen der Ressourcenungleichheit der beteiligten Institutionen/Vereine als funktionales Fuzzy Concept identifiziert werden. Dabei wurde der notwendige vertragliche Transformationsprozess um die Erinnerung an eine Bündnistheologie erläutert. Die Aushandlungsprozesse sind dabei gleichzeitig im arendtschen Sinne nie ohne Weltbezug, zielen sie doch einerseits auf eine Manifestation im öffentlichen Raum einer urbanen Topografie unter den Bedingungen globalisierter Städteverdichtung und stehen diese andererseits doch gleichzeitig immer in einem Aushandlungsprozess mit öffentlichen Bedingungen und öffentlichen Interessen. Schließlich wurden die Ergebnisse im Rahmen von politischer Freundschaft und Public Theology abschließend diskutiert. Meine Forschungsfrage lautete: Wie interagieren die Initiatorinnen eines Projektes zur Entwicklung einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte im urbanen Kontext miteinander? Als Antwort kann zusammenfassend gesagt werden: Die Beteiligten einer Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte verhandeln in einem **kommunikativ konstruierten Zwischenraum interaktional**, die Ebenen von **Individuum und Institution ausbalancierend**, einen **interreligiösen Alltag** generierend, mit **elastischen Bezügen auf dogmatische Lehrmeinungen ihrer Religionsgemeinschaften**, auf **Grundlage einer konstruierten, transformierten, verbündeten Gleichheit** die Manifestation **einer gesellschaftsverändernden Vision** interreligiöser Kooperation. Dabei konstruieren sie ein interpersonales und gesellschaftlich relevantes Beziehungsgewebe, das im Kontext dieses Forschungsprojektes als politische Freundschaft identifiziert werden konnte. Dem so eingebrachten Begriff der politischen Freundschaft[3] liegt eine komplexe Bezugnahme jenseits einer begrifflichen Engführung zugrunde.

3 »Here lies also a central tension concerning the concept political friendship. Its semantics conjure the reconciliation of irreconcilables: the public with the private; formality with informality; strategy with spontaneity; self-interest with mutuality; indifference with affection; distrust with trust; absolute with minimal discretion.« Blatterer, 2019, 51.

1. (interpersonal) Die Beteiligten interagieren mittels einer kommunikativen (Re-)Konstruktion einer politischen Freundschaft, der die Konstruktion eines interpersonalen, hoch-virtuosen, grenzüberschreitenden Beziehungsgewebes im Kontext eines Zwischenraumes zugrunde liegt, das es aufgrund seiner egalitären Freundschaftskonzeption ermöglicht, konfliktbesetzte (Ressourcen-)Ungleichheiten dauerhaft konstruktiv zu transformieren.
2. (politisch) Sie interagieren gleichzeitig mittels einer Konstruktion einer politischen Freundschaft, die mit der Manifestation einer gesellschaftsverändernden, konkreten Vision einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte Zugriff auf Öffentlichkeit herstellt. Als grenzüberschreitende Freundschaft ermöglicht sie gesellschaftliche Kohäsion und Widerstandskraft gegen zunehmende gesellschaftliche Stratifikationsprozesse und (re)generiert im Kontext kommunikativer Interaktion menschliche Welt überhaupt erst.

In diesem Sinne stellt das generierte Konzept einer politischen Freundschaft im Kontext dieser Untersuchung eine der Grundbedingungen her, mithilfe derer eine Umsetzung zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen überhaupt erst ermöglicht werden kann.

Jede Freundschaft ist spezifisch. Das gilt auch für die vorgestellte Form politischer Freundschaft muslimisch-jüdisch-christlicher Beteiligter. Dieses Forschungsprojekt wäre ohne das Vertrauen, das enorme Engagement und die Freundschaft dieser Beteiligten überhaupt nicht möglich gewesen. Als Ergebnisse einer Einzelfallstudie sind sie zwar nicht generalisierbar, eröffnen aber eine Perspektive, das Verhältnis von Relationalität und Ziel interreligiöser Initiativen stärker und neu in den Blick zu nehmen.

6.2 Ausblick

Anhand der vorliegenden Fallstudie wurde der Frage der Praxis interreligiöser kommunikativer Interaktionen nachgegangen und aufgrund der Ergebnisse der Datenanalyse wurden dazu weitgehende Überlegungen zu dem so konstruierten Beziehungsgewebe unternommen. In der Natur der Sache einer Einzelfallstudie liegt, dass sich die hier erarbeiteten Ergebnisse nicht generalisieren lassen, sondern darauf verweisen, dass weitere Forschung in diesem Feld dringend geboten ist. »There is a paucity of systematic studies that concentrate on close friendships that serve as bridging ties between diverse groups of people.«[4] Die überraschende Feststellung im Rahmen dieser Studie ist u.a., dass es zu konkreten kommunikativen interreligiösen Aushandlungsprozessen (anhand natürlicher Daten) bisher

4 Vela-McConnell, 2011, 7.

weder in den Religions-, Kommunikations- noch in der theologischen Wissenschaft Studien gibt. Vor dem Hintergrund dieses Forschungsdesiderats konnte die von mir vorgelegte Studie hierzu einen Beitrag leisten.

Hier wurde die Mikroebene sozialer Beziehungen untersucht. Welche Rolle diese Ergebnisse für den Bereich der Meso- und Makroebene spielen, muss weiter untersucht werden – gerade weil Freundschaft im digitalen Zeitalter sozialer Medien keinesfalls mehr auf den physischen Nahbereich beschränkt ist. Im Zusammenhang mit der Frage nach weitergehender Forschung zu kommunikativen Aushandlungsprozessen – besonders im Bereich der gerade erst neu entstehenden Wahrnehmung interreligiöser Formate als sozialer Bewegung – wird es zukünftig auch darum gehen müssen, ein stärkeres Augenmerk auf die dort konstruierten Beziehungsgewebe zu legen. Es geht um die Frage, welche Relevanz sie für die an ihnen beteiligten Institutionen oder Systeme aber auch gesamtgesellschaftlich (jenseits einer verengenden und zum Teil verkennenden Integrationsdebatte) haben werden. Dazu wird im theologischen wissenschaftlichen Diskurs der Zukunft – ganz im Kennzeichen einer Public Theology – auch der konkreten Interdisziplinarität und der Nutzung konkreter methodischer Verfahren der empirischen Forschung und deren Aneignung zunehmende Bedeutung zukommen müssen.

Umgekehrt werden auch die genannten Forschungsdisziplinen nicht umhinkommen, die theologische Wissenschaft als Teil des öffentlichen Diskurses um »Public« Theology einzubeziehen. Mit den beiden Bezugspunkten, politische Freundschaft und Public Theology, die im Rahmen dieses Schlusskapitels eng aufeinander bezogen wurden, soll schließlich auch auf die Frage hingewiesen werden: Was ist interreligiöse Interaktion im Kontext kirchlicher und theologischer Praxis? Angesichts der Aufmerksamkeit, die diesen Interaktionen in den vergangenen Jahrzehnten mehr und mehr zukommt, und aufbauend auf den hier gesammelten Erkenntnissen sollten interreligiöse Interaktionen damit nicht als Peripherie kirchlichen öffentlichen Handelns gesehen werden. Vielmehr erschließen sich in der interpersonalen Beziehungskonstruktion und der Bezugnahme auf ein »Common Good« bereits die Aspekte, die interreligiöse Interaktionen in die Reflexion gegenwartsrelevanter Public Theology einbinden können.

Ein Ausgangspunkt dieses Forschungsprojektes war die kritische Wahrnehmung, dass gemeinsame gesellschaftliche und öffentliche Aushandlungsorte kontinuierlich schwinden. Im Kontext einer relational und Religionsgrenzen überschreitenden Public Theology kann die hier untersuchte Initiative als (Re-)Konstruktion eines solchen Aushandlungsortes verstanden werden. Dabei fördert sie zugleich gegenwärtige Ungleichheiten und gesellschaftliche Stratifikationsprozesse zutage und beansprucht mit ihrer Vision Zugriff auf den öffentlichen Raum. Die Rolle der grenzüberschreitenden Funktion politischer Freundschaft über soziale und gesellschaftlich als verbindlich erklärte Grenzen hinweg ist in dieser Studie auch im Kontext problematischer gesellschaftlicher Veränderungsprozesse relevant. Wel-

ches Potenzial hat dies im Sinne theologischer Erwägungen einer Public Theology, wenn diese politische Freundschaft als Ausdruck öffentlichen Handelns wesentliches Potenzial im Widerstand gegen gesellschaftliche Stratifikationsprozesse beinhaltet? Gleichzeitig ist aber auch kritisch zu fragen, wie das Verhältnis von Repräsentanz und Freundschaft in interreligiösen Initiativen mit öffentlicher Ausrichtung bewertet werden muss. Dies gilt z.B. dann, wenn diese spontanen, sympathiebasierten Initiativen ohne vorherige Legitimation im öffentlichen Handeln und Raum den Anspruch vertreten, im Namen ihrer jeweiligen Institutionen/Vereine zu agieren, denen sie angehören. Im Kontext meiner Analysen geht es außerdem um die Frage der Botschaft kirchlichen (öffentlichen) Handelns als Teil von Öffentlichen Theologien. Wenn es richtig ist, dass kommunikative Aushandlungen im Kontext meiner Analyse maßgeblich individuelle religiöse Praxis widerspiegeln und nicht auf religiöse/kirchliche Lehrmeinungen und Haltungen zurückgreifen, wie vermitteln sich Botschaft und Inhalt im Handeln im öffentlichen Raum? Wie schließlich lassen sich interreligiöse Initiativen als Teil von Public Theology verstehen, wie ist die Vielstimmigkeit theologischer Glaubenswahrheiten darin zu deuten, wenn das Zeugnis dieser Verhandlungen (Drei-Religionen-Kindertagesstätte) als gemeinsames Projekt verantwortet wird und zugleich darin die Religionsdifferenz explizit abgebildet wird?

Im Rahmen dieser Studie konnte nur eine begründete Auswahl der Fülle an Themenfeldern, die in den von mir erhobenen Daten enthalten sind, bearbeitet werden. Insbesondere bedauere ich, dass kein Raum war, dem kritischen Potenzial, das sich u.a. in Machtdiskursen im Rahmen der Aushandlungen zeigt, genauer nachzugehen und im interreligiösen Kontext postkoloniale Perspektiven auf interreligiöse Praktiken anzuwenden, wie sie in jüngster Zeit bearbeitet werden. Wenn der Fokus auf das inhärente konstruktive Potenzial dieser Aushandlungen gelegt wurde, so entspricht das meinem dargelegten Forschungsstandpunkt und der Tatsache, ein neues Feld bearbeitet zu haben. Aber der kritische Diskurs – auch im Hinblick auf Genderfragen – steht für die Zukunft weiter aus, um ein zunehmend komplexes Verständnis interreligiöser sozialer Bewegungen erreichen zu können. Dieses komplexere Bild kann allerdings nur dann entstehen, wenn die vorgestellte Studie mit weiteren Forschungsarbeiten ins Gespräch gebracht wird, die in der muslimischen und jüdischen theologischen und religionssoziologischen Forschung im Kontext interreligiöser Praktiken angesiedelt sind. Erst im Kontext dieser multiperspektivischen Forschungsansätze wird es möglich sein, zu zunehmend begründeten Theorien interreligiöser kommunikativer Praktiken zu gelangen.

> »Wir können alle möglichen schrägen Konstruktionen hinkriegen, es muss ja kein gedrittelter Kuchen sein, solange es für uns intern stimmt.«[5]

5 4. Aufnahme 20.04.2016.

Literaturverzeichnis

ABELS, Heinz, Einführung in die Soziologie, Wiesbaden [5]2019.

ABRAHAM GEIGER KOLLEG, Who We Are, 2020, https://www.abraham-geiger-kolleg.de/ (Stand: 18.3.21).

ADAM-TKALEC, Maritta, »House of One« in Berlin: Beteiligung der Gülen-Bewegung – Catherine Dussmann beendet Engagement für Projekt, in: Berliner Zeitung vom 8. März 2019.

ADLER, Patricia A., ADLER, Peter, Rochford, Burke E., Jr. Membership Roles in Field Research, Bd. 6, Newbury Park 2000.

ADMIRAND, Peter, Dialogue in the Face of a Gun? Interfaith Dialogue and Limiting Mass Atrocities, in: Soundings: An Interdisciplinary Journal 99 (2016), 267-290.

AFP; DPA, Seyran Ateş: Polizeischutz für Gründerin der liberalen Moschee verstärkt vom 5. Juli 2017.

AGRAWAL, Sandeep K., Religious Clusters and Interfaith Dialogue, in: Michael A. BURAYIDI (Hg.), Cities and the Politics of Difference. Multiculturalism and Diversity in Urban Planning, Toronto 2015, 318-339.

AHMED, Akbar, Afterword: A Reflection on the Crucial Importance of Interfaith Dialogue, in: The Review of Faith & International Affairs 16 (2018), 114-118.

AIGNER, Hermann Tobias, Bedingungen und Perspektiven für einen Dialog zwischen Juden und Christen, Hamburg 2015.

ALLEWELDT, Erika, Die differenzierten Welten der Frauenfreundschaften. Eine Berliner Fallstudie. Zugl.: Berlin, Humboldt, Univ., Diss, Weilerswist 2013.

ALLEWELDT, Erika, Sozialstrukturierung von Freundschaft und soziale Ungleichheit, in: Janosch SCHOBIN; Vincenz LEUSCHNER; Erika ALLEWELDT u.a. (Hg.), Freundschaft heute: Eine Einführung in die Freundschaftssoziologie, Bielefeld 2016, 107-116.

ALLPORT, Gordon W., The Nature of Prejudice. 25th anniversary ed. [The Classic Study of the Roots of Discrimination], Cambridge, Massachusetts 1979.

AMIN, Ash, Collective Culture and Urban Public Space, in: City 12 (2008), 5-24.

AMT FÜR STATISTIK BERLIN-BRANDENBURG, Statistischer Bericht A I 7 – m 10/18 A II 3 – m 10/18 A III 3 – m 10/18 Bevölkerungsentwicklung und Bevölkerungsstand in Berlin Oktober 2018, 3 (2019), https://download.statistik-berlin-brandenbu

rg.de/14e3eb277a03f0de/24d51a869759/SB_A01-07-00_2018m10_BE.pdf (Stand: 16.3.21).

APPADURAI, Arjun, The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition, in: Vijendra K. RAO; Michael WALTON (Hg.), Culture and Public Action, Stanford, CA 2009, 59-84.

APPADURAI, Arjun, The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition, London 2013.

ARENDT, Hannah, Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, München, Zürich 71987.

ARENDT, Hannah, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 142014.

ARENDT, Hannah, Die Freiheit, frei zu sein, München 2018a.

ARENDT, Hannah, Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsteren Zeiten. Rede am 28. September 1959 bei der Entgegennahme des Lessing-Preises der Freien und Hansestadt Hamburg, in: Matthias BORMUTH (Hg.), Freundschaft in finsteren Zeiten. Die Lessing-Rede mit Erinnerungen von Richard Bernstein, Mary McCarthy, Alfred Kazin und Jerome Kohn, Berlin 2018b, 39-88.

ARENDT, Hannah, Sokrates, in: Hannah ARENDT; Matthias BORMUTH; Jerome KOHN (Hg.), Sokrates. Apologie der Pluralität, Berlin 42019, 34-85.

ARENDT, Hannah; BLÜCHER, Heinrich; KÖHLER, Lotte, Hannah Arendt/Heinrich Blücher. Briefe 1936-1968, München 21996.

ARENS, Edmund, Going public – Öffentliche Religionen und Öffentliche Theologie, in: Edmund ARENS; Martin BAUMANN; Antonius LIEDHEGENER (Hg.), Integrationspotenziale von Religion und Zivilgesellschaft 2016, 19-70.

AUSTIN, John L., Truth, in: Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume 24 (1950), 111-128.

AUSTIN, John L., How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955, Cambridge Mass. 21975.

AZUMAH, John, The Integrity of Interfaith Dialogue, in: Islam and Christian–Muslim Relations 13 (2002), 269-280.

BACHTIN, Michail Michailowitsch, Probleme der Poetik Dostoevskijs, Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1985 [1929].

BECCI, Irene, New Religious Diversity in Potsdam: Keeping, Making, and Seeking space, in: Christopher ZARNOW; Birgit KLOSTERMEIER; Rüdiger SACHAU (Hg.), Religion in der Stadt. Räumliche Konfigurationen und theologische Deutungen, Berlin 2018, 101-118.

BEDFORD-STROHM, Heinrich, Public Theology and Interreligious Dialogue, in: Manfred L. PIRNER; Johannes LÄHNEMANN; Werner HAUSSMANN u.a. (Hg.), Public Theology, Religious Diversity, and Interreligious Learning, London 2018, 107-117.

BEDFORD-STROHM, Heinrich; JUNG, Volker, Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung: die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015.

BEDORF, Thomas, Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Berlin 2010.

BEDORF, Thomas, Unversöhnte Anerkennung und die Politik der Toleranzkonflikte, in: Andrea BIELER; Henning (Hg.) WROGEMANN (Hg.), Was heißt hier Toleranz. Interdisziplinäre Zugänge, Neukirchen-Vluyn 2014, 15-25.

BEDRETTIN, Yazan, Three Approaches to Case Study Methods in Education: Yin, Merriam, and Stake, in: The Qualitative Report 20 (2015), 134-152.

BEIKLER, Sabine, Islamisches Gemeindeleben: Die Zahl der Moscheen in Berlin steigt – Berlin – Tagesspiegel, in: Der Tagesspiegel vom 16. Juli 2018.

BELITZ, Wolfgang; KLUTE, Jürgen; SCHNEIDER, Hans-Udo u.a., Jenseits der Gerechtigkeit – Kirche in Zeiten wachsender Ungleichheit. Aufstieg und Niedergang kirchlicher Industrie- und Sozialarbeit, Berlin, Münster 2017.

BELKIN, Dmitrij, Jüdische Kontingentflüchtlinge und Russlanddeutsche, 2017, https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/252561/juedische-kontingentfluechtlinge-und-russlanddeutsche (Stand: 15.1.21).

BERGER, Arthur Asa, Messages. An Introduction to Communication, Walnut Creek 2016.

BERGER, Charles R., Interpersonal Communication, Berlin, Boston 2014.

BERGER, Peter L., Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience, Berlin, Boston [2]2014.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas, The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, New York 1967.

BERLIN.DE, Moscheen in Berlin: Ein Hauch Orient im Stadtbild, 2018, https://www.berlin.de/tourismus/insidertipps/1856770-2339440-moscheen-in-berlin-ein-hauch-orient-im-s.html (Stand: 18.3.21).

BERLINER FORUM DER RELIGIONEN – Respekt – Dialog – Zusammenhalt, https://www.berliner-forum-religionen.de/ (Stand: 11.12.19).

BERNHARDT, Reinhold, Raumkonzepte als Manifestation von Pluralismusverständnissen, in: kunst und Kirche 2 (2010), 22-26.

BERNHARDT, Reinhold, Interkulturelle Theologie. Studien- und Lehrbücher, in: Theologische Rundschau 82 (2017), 280-302.

BERNHARDT, Reinhold, Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen, Zürich 2019.

BERNHARDT, Reinhold, Concepts and Practice of Interreligious and Socio-religious Dialogue, in: Anna KÖRS; Wolfram WEISSE; Jean-Paul WILLAIME (Hg.), Religious Diversity and Interreligious Dialogue, Cham 2020, 239-249.

BILSKI, Emily D.; BRAUN, Emily, Jewish Women and their Salons. The Power of Conversation, New Haven, Conn. 2005.

Björn Blaschke, Irak-Reise: Papst trifft Schiitenführer al-Sistani, in: tagesschau.de vom 6. März 2021.

Blatter, Joachim; Janning, Frank; Wagemann, Claudius, Qualitative Politikanalyse. Eine Einführung in Forschungsansätze und Methoden, Wiesbaden 2007.

Blatterer, Harry, Do Political Theorists Have Friends? Towards a Redefinition of Political Friendship, in: Thesis Eleven 151 (2019), 50-68.

BMBF-Internetredaktion, PISA – internationale Schulleistungsstudie – BMBF, 2019, https://www.bmbf.de/de/pisa-programme-for-international-student-assessment-81.html (Stand: 14.10.20).

Böhm, Birgit, Vertrauensvolle Verständigung – Basis interdisziplinärer Projektarbeit, Stuttgart 2017.

Boschki, Reinhold, The Concept of Relationship and its Centrality to Religious Education, in: Dennis Bates (Hg.), Education, Religion and Society. Essays in Honour of John M. Hull, London, New York 2006, 128-138.

Brämer, Andreas, Reformjudentum, positiv-historische Schule, Orthodoxie, in: Europäische Geschichte Online (EGO) (2019), http://ieg-ego.eu/de/threads/crossroads/religionsraeume-und-konfessionsraeume/andreas-braemer-reformjudentum-positiv-historische-schule-orthodoxie (Stand 29.2.2021).

Brandstetter, Bettina, Kulturen, Religionen und Identitäten aushandeln. Elementarpädagogik zwischen Homogenisierung und Pluralisierung, Münster 2020.

Braun, Sebastian, Putnam und Bourdieu und das soziale Kapital in Deutschland. Der rhetorische Kurswert einer sozialwissenschaftlichen Kategorie, in: Der Leviathan 29 (2001), 337-354.

Braunstein, Ruth; Lawton, Amy, Interfaith Political Activism in the United States. Understanding Variation in the Cultural Challenges of being and Doing Interfaith, in: John Fahy; Jan-Jonathan Bock (Hg.), The Interfaith Movement. Mobilising Religious Diversity in the 21st Century, London 2019, 29-47.

Braybrooke, Marcus, Pilgrimage of hope. One hundred years of global interfaith dialogue, London 1992.

Breitenberg, E. Harold, To Tell the Truth, in: Journal of the Society of Christian Ethics 23 (2003), 55-96.

Brenner, Michael, Die jüdische Gemeinschaft nach 1945 in Deutschland, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 50 (2007), 10-17.

Brenner, Michael, 1990 – 2012: Aufbrüche; ein neues deutsches Judentum?, in: Michael Brenner (Hg.), Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart. Politik, Kultur und Gesellschaft, München 2012a, 419-435.

Brenner, Michael, Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart. Politik, Kultur und Gesellschaft, München 2012b.

BRENNER, Michael; FREI, Norbert, 1950 – 1967: Konsolidierung, in: Michael BRENNER (Hg.), Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart. Politik, Kultur und Gesellschaft, München 2012, 153-293.

BREYTON, Ricarda, Die umstrittene Allianz zwischen Pfarrer und Neuköllner Moschee, 2017, https://www.welt.de/politik/deutschland/plus170218763/Die-umstrittene-Allianz-zwischen-Pfarrer-und-Neukoellner-Moschee.html (Stand: 18.3.21).

BROCKE, Edna, Aus Abrahams Schoß? – Oder weshalb es keine »abrahamitischen Religionen« gibt, in: Kirche und Israel 24 (2009), 157-162.

BROWN, Daniel S., JR., A Communication Perspective on Interfaith Dialogue. Living within the Abrahamic Traditions, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK 2013.

BRÜGEL, Johann Wolfgang, Die KPČ und die Judenfrage, in: Osteuropa 23 (1973), 874-880.

BUNDESBEAUFTRAGTER FÜR DIE UNTERLAGEN DER STAATSSICHERHEIT DER EHEMALIGEN DEUTSCHEN DEMOKRATISCHEN REPUBLIK, Persönliche Akteneinsicht, 2021, https://www.bstu.de/akteneinsicht/privatpersonen/ (Stand: 18.3.21).

BUNDESGERICHTSHOF, Pressemitteilung Nr. 185/16 vom 20.10.2016, http://juris.bundesgerichtshof.de/cgi-bin/rechtsprechung/document.py?Gericht=bgh&Art=pm&Datum=2016-10&nr=76248&pos=7&anz=18 (Stand: 20.3.21).

BUNDESMINISTERIUM DER JUSTIZ UND FÜR VERBRAUCHERSCHUTZ, Leitfaden zum Vereinsrecht, 2016, https://www.bmjv.de/SharedDocs/Publikationen/DE/Leitfaden_Vereinsrecht.html (Stand: 9.4.21).

BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG, Familienpolitische Wende: 5 Jahre Rechtsanspruch auf Krippenplatz | 2018, https://www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell/273375/familienpolitische-wende (Stand: 14.10.20).

BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG, Vor 60 Jahren: Anwerbeabkommen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Türkei, .2021, https://www.bpb.de/kurz-knapp/hintergrund-aktuell/342651/vor-60-jahren-anwerbeabkommen-zwischen-der-bundesrepublik-deutschland-und-der-tuerkei (Stand: 24.4.2022).

BURAYIDI, Michael A., Cities and the Politics of Difference. Multiculturalism and Diversity in Urban Planning, Toronto 2015.

BURGAUER, Erica, Zwischen Erinnerung und Verdrängung – Juden in Deutschland nach 1945, Reinbek bei Hamburg 1993.

BUTLER, Judith, Civil Religion in America, in: Daedalus 29 (1967), 1-21.

BUTLER, Judith, Notes Toward a Performative Theory of Assembly, Cambridge, Massachusetts 2015.

CADY, Linell E., Public Theology and the Postsecular Turn, in: International Journal of Public Theology 8 (2014), 292-312.

CANOVAN, Margaret, A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt, in: Political Theory 11 (1983), 105-116.

CARLING, Alan, H., The Social Equality of Religion or Belief. A New View of Religion's Place in Society, Basingstoke, Hampshire 2016.

CASANOVA, José, Religious Associations, Religious Innovations and Denominational Identities in Contemporary Global Cities, in: Irene BECCI; Marian BURCHARDT; José CASANOVA (Hg.), Topographies of Faith. Religion in urban spaces, Leiden, Boston 2013, 113-127.

CASPER-HEHNE, Hiltraud, Deutsch-amerikanische Alltagskommunikation. Zur Beziehungsarbeit in interkulturellen Gesprächen, Tübingen 2006.

CHABAD LUBAWITSCH, Über uns, 2021, https://www.chabadberlin.de/ (Stand: 17.3.21).

CHARMAZ, Kathy, Constructing Grounded Theory. Methods for the 21st Century, UK 2006.

CHRISTMANN, Gabriela B., Raumpioniere in Stadtquartieren und die kommunikative (Re-)Konstruktion von Räumen, in: Reiner KELLER; Jo REICHERTZ; Hubert KNOBLAUCH (Hg.), Kommunikativer Konstruktivismus: Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz, Wiesbaden 2013, 153-184.

CHRISTMANN, Gabriela B., Das theoretische Konzept der kommunikativen Raum(re)konstruktion, in: Gabriela B. CHRISTMANN (Hg.), Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen. Theoretische Konzepte und empirische Analysen, Wiesbaden 2016a, 89-117.

CHRISTMANN, Gabriela B., Einleitung: Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen, in: Gabriela B. CHRISTMANN (Hg.), Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen. Theoretische Konzepte und empirische Analysen, Wiesbaden 2016b, 7-25.

CHRISTMANN, Gabriela B., Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen. Theoretische Konzepte und empirische Analysen, Wiesbaden 2016c.

CHRISTMANN, Gabriela B., Städtische Raumpioniere, kommunikative Figurationen und Raum(re)konstruktionen in Quartieren, in: Andreas HEPP; Sebastian KUBITSCHKO; Inge MARSZOLEK (Hg.), Die mediatisierte Stadt. Kommunikative Figurationen des urbanen Zusammenlebens, Wiesbaden 2018, 121-138.

CHRISTMANN, Gabriela B., Raum, in: Bernt SCHNETTLER; René TUMA; Dirk VOM LEHN u.a. (Hg.), Kleines Al(e)phabet des Kommunikativen Konstruktivismus. Fundus Omnium Communicativum – Hubert Knoblauch zum 60. Geburtstag, Wiesbaden 2019, 364-368.

CHUNG, Paul S., Postcolonial Public Theology. Faith, Scientific Rationality, and Prophetic Dialogue, Eugene 2016.

Clive Pearson, The Quest for a Coalition Praxis: Examining the Attraction of a Public Theology from the Perspective of Minorieties, in: Sebastian C. H. Kim; Katie Day (Hg.), Companion to Public Theology, Leiden, Boston 2017, 418-440.

Coates, Jennifer, Talk in a Play Frame: More on Laughter and Intimacy, in: Journal of Pragmatics 39 (2007), 29-49.

Costley, Carol; Elliot, Geoffrey; Gibbs, Paul, Key Concepts for the Insider-Researcher, in: C. Costley, G. Elliot und P. Gibbs (Hg.), Doing Work Based Research – Approaches to Enquiry for Insicher Researhers, London 2010, 1-7.

Dávila, Maria Teresa, Public Theology as »Bridge Building«, in: Horizons 43 (2016), 367-373.

Dehmer, Dagmar, Türkischer Einfluss in Deutschland. Türkisches Religionsamt setzt Vorstand von Moscheeverein in Berlin ab – Politik –, in: Der Tagesspiegel vom 17. Dezember 2016.

Dehn, Ulrich, Art. »Interreligiöser Dialog«. Lexikon, 2006, https://www.ezw-berlin.de/html/3_152.php (Stand: 5.3.21).

Dehn, Ulrich, Interreligiöse Theologie als religiöse Kommunikationstheorie, in: Reinhold Bernhardt; Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme, Zürich 2013, 113-127.

Dehn, Ulrich, Geschichte des interreligiösen Dialogs, Berlin 2019.

Der Senat von Berlin Fin I D VV 2001 – 3/2018, 2018-09-04 Druckstücke AH-Vorlage 1452, 2018.

Deutsches Muslimisches Zentrum Berlin e.V., DMZ aktiv, 2018, https://www.dmzberlin.de/ (Stand: 18.3.21).

Deutsches Muslimisches Zentrum Berlin e.V., Öffentlichkeitsarbeit – DMZ Berlin, 2021a, http://dmk-berlin.de/dmz-aktiv/oeffentlichkeitsarbeit/ (Stand: 18.3.21).

Deutsches Muslimisches Zentrum Berlin e.V., Selbstdarstellung, 2021b, http://dmk-berlin.de/dmz-berlin/ (Stand: 18.3.21).

Dietz, Hella, Prozesse erzählen – oder was die Soziologie von der Erzähltheorie lernen kann, in: Rainer Schützeichel; Stefan Jordan (Hg.), Prozesse, Wiesbaden 2015, 321-335.

DPA, Rede bei religiösem Treffen: Historische Papst-Reise in Emirate, in: DIE ZEIT vom 4. Februar 2019.

DPA; ZEIT ONLINE, Kinderbetreuung: Kitas in Berlin gratis für alle, in: DIE ZEIT vom 30. Juli 2018.

Drei-Religionen-Kita-Haus e. V., Drei Religionen Kita Haus Broschüre 2017.

Drei-Religionen-Kita-Initiative, Über uns. Drei Religionen Kita Haus, 2020a, https://www.dreireligionenkitahaus.de/ueber-uns/ (Stand: 20.3.21).

Drei-Religionen-Kita-Initiative, Ziele und Konzept | Drei Religionen Kita Haus, 2020b, https://www.dreireligionenkitahaus.de/ziele-und-konzept (Stand: 20.3.21).

DUDEN, Art. Konversation. Rechtschreibung, Bedeutung, Definition, Herkunft, 2021, https://www.duden.de/rechtschreibung/Konversation (Stand: 7.3.21).

EDELBROCK, Anke; PATAK, Margarete; SCHWEITZER, Friedrich u.a., Religion und Religionen ind er Kindertagesstätte. Eine empirische Untersuchung zu interreligiöser Bildung in der Praxis, in: Friedrich SCHWEITZER; Albert BIESINGER; Anke EDELBROCK (Hg.), Mein Gott – dein Gott. Interkulturelle und interreligiöse Bildung in Kindertagesstätten, Weinheim ²2009, 149-229.

EKBO, Dialog wagen – Zusammenleben gestalten. Eine Orientierungshilfe für die Zusammenarbeit mit Muslim*innen und islamischen Organisationen, Berlin 2019.

EKBO, Zahlen und Fakten, 2020, https://www.ekbo.de/service/zahlen-und-fakten.html (Stand: 20.3.21).

EKD, Subsidiarität – Kirchenfinanzen, 2019, https://www.kirchenfinanzen.de/kirche_und_staat/subsidiaritaet.html (Stand: 20.3.21).

ELLITHORPE, Anne-Marie, Towards a Practical Theology of Friendship. PhD Thesis, School of Historical and Philosophical Enquiry, The University of Queensland 2019.

ELTERNINITIATIVKITA REGENBOGEN KIDZ, Home • Regenbogen Kidz, 2021, http://regenbogenkidz.de/ (Stand: 18.3.21).

EUROPE'S HUMAN RIGHTS WATCHDOG, Europarat: Kampagne All different – all equal, 2018, https://www.europewatchdog.info/instrumente/kampagnen/all_different_all_equal/ (Stand: 14.4.21).

EVANGELISCHE KIRCHE BERLIN BRANDENBURG SCHLESISCHE OBERLAUSITZ, Grundordnung (GO) EKBO, https://www.kirchenrecht-ekbo.de/document/361 (Stand: 20.3.21).

EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Es ist normal, verschieden zu sein. Inklusion leben in Kirche und Gesellschaft; eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh ²2015.

EVANGELISCHER KIRCHENKREIS BERLIN STADTMITTE, Hass schadet der Seele – Liebe tut der Seele gut, 2017, https://tut-der-seele-gut.info/ (Stand: 13.3.21).

EVANGELISCHER KIRCHENKREISVERBAND FÜR KINDERTAGESEINRICHTUNGEN BERLIN MITTE-NORD, Trägerkonzept, 2019, https://evkvbmn.de/fileadmin/user_upload/download/verband/drucksachen/xve_traegerkonzept_1901_web.pdf (Stand: 10.4.21).

EVANGELISCHER KIRCHENKREISVERBAND FÜR KINDERTAGESEINRICHTUNGEN BERLIN MITTE-NORD, Aufgaben, Ziele, 2021a, https://evkvbmn.de/index.php?id=5 (Stand: 20.3.21).

EVANGELISCHER KIRCHENKREISVERBAND FÜR KINDERTAGESEINRICHTUNGEN BERLIN MITTE-NORD, Religion, Konfession, 2021b, https://evkvbmn.de/index.php?id=297 (Stand: 20.3.21).

Evangelischer Kirchenkreisverband für Kindertageseinrichtungen Berlin Mitte-Nord, Verband in Zahlen, 2021c, https://evkvbmn.de/index.php?id=29 (Stand: 20.3.21).

Everett, Jim A. C., Intergruppen-Kontakttheorie: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in: The inquisitive Mind 17 (2013).

Fahy, John; Bock, Jan-Jonathan, Beyond-Dialogue? Interfaith Engagement in Delhi, Doha and London (2012).

Fahy, John; Bock, Jan-Jonathan, Introduction: Interfaith and Social Movement Theory, in: John Fahy; Jan-Jonathan Bock (Hg.), The Interfaith Movement. Mobilising Religious Diversity in the 21st Century, London 2019a, 1-27.

Fahy, John; Bock, Jan-Jonathan, The Interfaith Movement. Mobilising Religious Diversity in the 21st Century, London 2019b.

Fidorra, Jörg, Städte-Boom und Baustau: Entwickllungen auf dem deutschen Wohnungsmarkt 2008-2018. Statement zur Pressekonferenz, 04.12.209, https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressekonferenzen/2019/Wohnen/wohnen_pk_uebersicht.html (Stand: 17.3.21).

Fleming, Jenny, Recognizing and Resolving the Challenges of Being an Insider Researcher in Work-Integrated Learning, in: International Journal of Work-Integrated Learning, Special Issue 3 (2018), 311-320, https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1196753.pdf (Stand 17.3.21).

Flick, Sabine; Marquardsen, Kai, Die Entgrenzung der Arbeit, in: Janosch Schobin; Vincenz Leuschner; Erika Alleweldt u.a. (Hg.), Freundschaft heute: Eine Einführung in die Freundschaftssoziologie, Bielefeld 2016, 131-141.

Forschner, Maximilian; Oexle, Otto Gerhard; Judge, Edwin Arthur, Art. »Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum I«. Philosophisch-systematisch, in: Theologische Realenzyklopädie Online 2010, 740-756.

Forum Dialog e. V., Forum Dialog – Über Uns, 2020, https://www.forumdialog.org/berlin/ (Stand: 18.3.21).

Foucault, Michel, Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M. [19]2020 [1969].

Franke-Meyer, Diana, Frühkindliche Bildung: Rechtsgrundlagen und familienpolitische Maßnahmen, 2019, https://www.bpb.de/gesellschaft/bildung/zukunft-bildung/289294/rechtsgrundlagen-und-familienpolitische-massnahmen (Stand 13.2.2021).

Fraser, Nancy, Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, in: Social Text 25/26 (1990), 56-80.

Fraser, Nancy, Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Frankfurt a.M. 1994.

Freeman, Gerard Pieter, Francis of Assisi and the Sultan, in: Religion & Theology 23 (2016), 57-75.

Fröbel e. V., Allein bei FRÖBEL: Schaffung von fast 1.400 Kitaplätzen für Berlin akut gefährdet, Presseerklärung vom 19.08.2020, https://www.froebel-gruppe

.de/aktuelles/news-single/artikel/allein-bei-froebel-schaffung-von-fast-1400-kitaplaetzen-fuer-berlin-akut-gefaehrdet/ (Stand 14.3.2021).

Galal, Lise Paulsen, Making Space for Faith. Interfaith Initiatives in Denmark, in: John Fahy; Jan-Jonathan Bock (Hg.), The Interfaith Movement. Mobilising Religious Diversity in the 21st Century, London 2019, 87-103.

Gatzweiler, Werner, Religiöse Erziehung und Bildung in Kindertageseinrichtungen. Religionspädagogische Anfragen, in: Stimmen der Zeit 11 (2011), 732-742.

Gessler, Philipp, Debatte: Ende des Kuscheldialogs, in: taz vom 1. Juli 2007.

GEW Berlin, GEW BERLIN weist auf erheblichen Einstellungsbedarf bei Erzieherinnen und Erziehern hin, 2012, https://www.gew-berlin.de/presse/detailseite/neuigkeiten/gew-berlin-weist-auf-erheblichen-einstellungsbedarf-bei-erzieherinnen-und-erziehern-hin/ (Stand: 20.3.21).

Giles, Howard, Principles of Intergroup Communication, in: Howard Giles; Cynthia Gallois (Hg.), The Handbook of Intergroup Communication, New York 2012, 3-16.

Glenn, Phillip, Laughter in Interaction, Cambridge 2003.

Glock, Hans-Johann; Kalhat, Javier, Linguistic Turn, in: Preston King (Hg.), Routledge Encyclopedia of Philosophy Online, 2007, DOI: 10.4324/0123456789-DD3600-1 (Stand 10.2.2021).

Gloy, Karen, Art. »Zeit I. Philosophisch«, in: Theologische Realenzyklopädie Online 2010, 504-516.

Goethe, Johann Wolfgang von; Kiermeier-Debre, Joseph, West-oestlicher Divan, München 2006 [1819].

Goetze, Andreas, Interreligiöser Stadtplan, 2020, https://www.interreligioeser-stadtplan.de/ (Stand: 17.3.21).

Gomolla, Mechthild, Barrieren auflösen und Teilhabe gestalten: Ein normativer Reflexionsrahmen für eine heterogenitätsbewusste Organisationsentwicklung in (vor)schulischen Bildungseinrichtungen, in: Jürgen Budde (Hg.), Unscharfe Einsätze. (Re-)Produktion von Heterogenität im schulischen Feld, Wiesbaden 2013, 53-79.

Goschler, Constantin; Kauders, Anthony, 1968-1989: Positionierungen, in: Michael Brenner (Hg.), Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart. Politik, Kultur und Gesellschaft, München 2012, 295-378.

Gottschlich, Jürgen, Das Militär, die AKP und der gescheiterte Putsch, 2016, https://www.bpb.de/183655/ihre-artikelauswahl-als-pdf-oder-epub?createpdf=1 (Stand: 18.3.21).

Grossmann, Atina; Lewinsky, Tamar, 1945-1949: Zwischenstation, in: Michael Brenner (Hg.), Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart. Politik, Kultur und Gesellschaft, München 2012, 67-151.

GRUBER, Judith, Can Women in Interreligious Dialogue Speak? Productions of In/Visibility at the Intersection of Religion, Gender, and Race, in: Journal of Feminist Studies in Religion 36 (2020), 51-69.

GÜRLER, Hülya, Drei-Religionen-Kita: Begegnung auf Augenhöhe von klein an, in: taz vom 1. Februar 2018.

GUTIÉRREZ, Gustavo, Theologie der Befreiung, Mainz, München [9]1986 [1971].

HA, Kien Nghi, Die fragile Erinnerung des Entinnerten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 44-45 (2012).

HABERMAS, Jürgen, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Jürgen HABERMAS; Niklas LUHMANN (Hg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt a.M. 1971, 101-141.

HABERMAS, Jürgen, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a.M. 1981a.

HABERMAS, Jürgen, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1981b.

HABERMAS, Jürgen, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1984.

HABERMAS, Jürgen, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M. 1997.

HABERMAS, Jürgen, Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M. [13]2001.

HABERMAS, Jürgen, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: Jürgen HABERMAS (Hg.), Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980-2001, Frankfurt a.M. 2005a, 249-262.

HABERMAS, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005b.

HABERMAS, Jürgen, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: Michael REDER; Josef SCHMIDT (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 2008, 26-36.

HABERMAS, Jürgen, Philosophische Texte, Frankfurt a.M. 2009.

HABERMAS, Jürgen, Nachmetaphysisches Denken 2. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012.

HABERMAS, Jürgen, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a.M. [9]2014.

HABERMAS, Jürgen, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. [12]2015.

HABERMAS, Jürgen, Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.

HAILER, Martin, Freundschaft und Stellvertretung, in: Marco HOFHEINZ; Frank MATHWIG; Matthias ZEINDLER (Hg.), Freundschaft. Zur Aktualität eines traditionsreichen Begriffs, Zürich 2014, 53-79.

Haji, Reeshma; Lalonde, Richard N., Interreligious Communication, in: Howard Giles; Cynthia Gallois (Hg.), The Handbook of Intergroup Communication, New York 2012, 278-290.

Hannover, Heinrich, Politische Diffamierung der Opposition im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat, Dortmund – Barop 1962.

Harrison, Helena; Birks, Melanie; Franklin, Richard u.a., Case Study Research: Foundations and Methodological Questions, in: Forum: Qualitative Social Research 18 (2017).

Harwood, Jake; Joyce, Nick, Intergroup Contact and Communication, in: Howard Giles; Cynthia Gallois (Hg.), The Handbook of Intergroup Communication, New York 2012, 167-180.

Harz, Frieder, Interkulturelles und interreligiöses Lernen in Kindertagesstätten, in: Friedrich Schweitzer; Albert Biesinger; Anke Edelbrock (Hg.), Mein Gott – dein Gott. Interkulturelle und interreligiöse Bildung in Kindertagesstätten, Weinheim ^{2}2009, 95-105.

Haus der Religionen, Haus der Religionen/Idee, 2021, https://www.haus-der-religionen.ch/idee/ (Stand: 20.3.21).

Heinz-Galinski-Schule, Staatlich anerkannte Privatschule der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, 2021, https://hgsberlin.de/ (Stand: 17.3.21).

Henrix, Hans Hermann, Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie, Berlin, Aachen 2005.

Hentze, Tobias, Kirchensteuereinnahmen trotzen dem Mitgliederschwund. IW-Kurzbericht 78 (2018).

Herweg, Rachel, Religiöse und kulturelle Unterschiedlichkeit als pädagogische Herausforderung im Elementarbereich. Eine jüdische Pespektive, in: Anke Edelbrock; Friedrich Schweitzer; Albert Biesinger (Hg.), Wie viele Götter sind im Himmel? Religiöse Differenzwahrnehmung im Kindesalter, Münster 2010, 39-50.

Heuser, Eric Anton; Schobin, Janosch, Freundschaft, Körperlichkeit und Sexualität, in: Janosch Schobin; Vincenz Leuschner; Erika Alleweldt u.a. (Hg.), Freundschaft heute: Eine Einführung in die Freundschaftssoziologie, Bielefeld 2016, 185-195.

Hinterhuber, Eva Maria, Zivilgesellschaft, Trialog, Integration. Studie zum abrahamischen Dialog zwischen Juden, Christen und Muslimen, in: Opusculum Nr. 28 (2008).

Hinterhuber, Eva Maria, Abrahamischer Trialog und Zivilgesellschaft. Eine Untersuchung zum sozialintegrativen Potenzial des Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen, Berlin, Boston 2009.

Höhne, Florian, Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundlagen. Teilw. zugl.: Erlangen-Nürnberg, Univ., Diss., 2014. U.d.T.: Personalisierung in den

Medien als Herausforderung für eine evangelische Öffentliche Theologie der Kirche, Leipzig 2015.

HOMOLKA, Walter; FEGERT, Jonas; FRANK, Jo, »Weil ich hier leben will …«. Jüdische Stimmen zur Zukunft Deutschlands und Europas, Freiburg 2018.

HONNETH, Axel, Verwilderungen. Kampf um Anerkennung im frühen 21. Jahrhundert, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 1-2 (2011).

HONNETH, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte; mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M. [8]2014.

HOUSE OF ONE, House of One | Willkommen, https://house-of-one.org/de (Stand: 20.3.21).

HOUSE OF ONE, Grundsteinlegung für das House of One im Mai 2021, 2020, https://house-of-one.org/de/news/grundsteinlegung-f%C3%BCr-das-house-one-im-mai-2021 (Stand: 20.3.21).

HUBER, Wolfgang, Vorwort, in: Bruce C. BIRCH; Larry L. RASMUSSEN (Hg.), Bibel und Ethik im christlichen Leben, Gütersloh 1993, 9-12.

HUBER, Wolfgang, Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten, in: Evangelische Theologie 54 (1994), 157-180.

HÜR, Kemal, Überkonfessionelle Kita in Berlin – Eine Küche, drei Religionen, 2018, https://www.deutschlandfunk.de/ueberkonfessionelle-kita-in-berlin-eine-kueche-drei.886.de.html?dram:article_id=408399 (Stand 4.3.2021).

INTERNATIONAL HOLOCAUST REMEMBRANCE ALLIANCE, Arbeitsdefinition von Antisemitismus, 2016, https://www.holocaustremembrance.com/de/resources/working-definitions-charters/arbeitsdefinition-von-antisemitismus (Stand: 18.3.21).

INTR'A, Interreligiöse Arbeitsstelle, 2020, https://interrel.de (Stand: 26.3.21).

IPGRAVE, Julia, Meeting, Acting and Talking Together in Three East London Boroughs, in: Julia IPGRAVE; Thorsten KNAUTH; Anna KÖRS u.a. (Hg.), Religion and Dialogue in the City. Case Studies on Interreligious Encounter in Urban Community and Education, Münster, New York 2018, 85-114.

IPGRAVE, Julia; KNAUTH, Thorsten; KÖRS, Anna u.a., Religion and Dialogue in the City. Case Studies on Interreligious Encounter in Urban Community and Education, Münster, New York 2018a.

IPGRAVE, Julia; KNAUTH, Thorsten; KÖRS, Anna u.a., Religion und Dialogue in the City: An Introduction, in: Julia IPGRAVE; Thorsten KNAUTH; Anna KÖRS u.a. (Hg.), Religion and Dialogue in the City. Case Studies on Interreligious Encounter in Urban Community and Education, Münster, New York 2018b, 9-20.

JAPERS, Karl, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, in: Karl Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, Basel 2016, 95-517.

Jefferson, Gail, On the organization of laughter in talk about troubles, in: J. Maxwell Atkinson; John Heritage (Hg.), Structures of social action. Studies in conversation analysis, Cambridge 1994, 346-369.

Jefferson, Gail, Talking about troubles in conversation, Oxford, New York 2015.

Jefferson, Gail; Sacks, Harvey; Schegloff, Emanuel, Notes on Laughter in Pursuit of Intimacy, in: Graham Button; John R. E. Lee (Hg.), Talk and social organisation, Clevedon, Avon, Philadelphia 1987, 152-205.

Jessen, Jens, Partnerschaft: Wir haben uns verwählt, in: DIE ZEIT vom 29. Juni 2017.

Joas, Hans, Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus, in: Hans Joas; Axel Honneth (Hg.), Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«, Frankfurt a.M. 1986, 144-176.

Jochum-Bortfeld, Carsten, Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit., Stuttgart 2008.

Jüdische Gemeinde zu Berlin, Aktuelles – Jüdische Gemeinde zu Berlin, 2021, https://www.jg-berlin.org/judentum/synagogen/aktuelles.html (Stand: 17.3.21).

JUMA, JUMA stellt sich vor – JUMA, 2021, https://www.juma-ev.de/ (Stand: 17.3.21).

Jungmann, Alexander, Jüdisches Leben in Berlin. Der aktuelle Wandel in einer metropolitanen Diasporagemeinschaft, Bielefeld 2007.

Juris GmbH, VIS Berlin – KitaFöG | Landesnorm Berlin | Gesetz zur Förderung von Kindern in Tageseinrichtungen und Kindertagespflege … | gültig ab: 01.08.2005, https://gesetze.berlin.de/bsbe/document/jlr-KitaRefGBErahmen (Stand: 20.3.21).

Karahan, Engin, Mit Kuscheldialog kommen wir in der Integrationsdebatte nicht voran – Religion & Recht, 2007, https://www.religion-recht.de/2007/07/mit-kuscheldialog-kommen-wir-in-der-integrationsdebatte-nicht-voran/ (Stand: 7.3.21).

Kauschke, Detlef David, Treffpunkt Mitte, in: Jüdische Allgemeine vom 21. Dezember 2006.

Keaten, James A.; Soukup, Charles, Dialogue and Religious Otherness: Toward a Model of Pluralistic Interfaith Dialogue, in: Journal of International and Intercultural Communication 2 (2009), 168-187.

Keller, Claudia, Ich trage ja auch kein Kopftuch, 2008, https://www.tagesspiegel.de/berlin/lydia-nofal-ich-trage-ja-auch-kein-kopftuch/1131794.html (Stand: 18.3.21).

Kiauka, Tomas, Zeit und Theologie. Philosophisch-theologische Studien zum Problem »Zeit«. Untersucht an Wolfhart Pannenbergs Theologie (2005).

Kim, Sebastian C. H.; Day, Katie, Companion to Public Theology, Leiden, Boston 2017.

KKBS, Gemeinden, Kirchen und Friedhöfe im Kirchenkreis, 2021a, https://kkbs.de/gemeinden (Stand: 20.3.21).

KKBS, Interreligiöse Projekte, 2021b, https://kkbs.de/Interreligioes (Stand: 20.3.21).

KLATT, Thomas, Wer sind die Muslime im »House of One«?, 2015, https://www.evangelisch.de/inhalte/112354/18-01-2015/wer-sind-die-muslime-im-house-one (Stand: 18.3.21).

KLESMANN, Martin, Debatte um Religionsfreiheit und Neutralität an den Schulen. Bildungsverwaltung arbeitet seit vier Jahren an Leitfaden für Pädagogen: Gebetsraum-Urteil: Lehrer befürchten weitere Klagen, in: Berliner Zeitung vom 1. Oktober 2009.

KLINGEMANN, Carsten; SIMMEL, Georg; WEBER, Max, Soziologisches Erbe. Georg Simmel, Max Weber, Soziologie und Religion, Chicagoer Schule der Soziologie, Wiesbaden 2007.

KLINKHAMMER, Gritt, Die Islamisierung der Frauen und die De-Patriachalisierung des Geschlechterverhältnisses, in: Elisabeth ROHR (Hg.), Die halbierte Emanzipation? Fundamentalismus und Geschlecht, Königstein/Taunus 2007, 113-128.

KLINKHAMMER, Gritt, Der Dialog mit Muslimen – Interessen, Ziele und Kontroversen, in: Gritt KLINKHAMMER (Hg.), Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation, Berlin 2008a, 21-45.

KLINKHAMMER, Gritt, Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation, Berlin 2008b.

KLINKHAMMER, Gritt, Der interreligiöse Dialog als Boundary Work, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 27 (2019), 78-102.

KNA, Drei-Religionen-Kita soll Toleranz fördern, 2018, https://www.domradio.de/themen/glaube/2018-04-05/drei-religionen-kita-soll-toleranz-foerdern (Stand 4.3.2021).

KNECHT, Andrea; SCHOBIN, Janosch, Die Homogenität der Freundschaft, in: Janosch SCHOBIN; Vincenz LEUSCHNER; Erika ALLEWELDT u.a. (Hg.), Freundschaft heute: Eine Einführung in die Freundschaftssoziologie, Bielefeld 2016, 118-128.

KNITTER, Paul F., Inter-Religious Dialogue and Social Action, in: Catherine CORNILLE (Hg.), The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue, s.l. 2013, 133-148.

KNOBLAUCH, Hubert, Grundbegriffe und Aufgaben des kommunikativen Konstruktivismus, in: Reiner KELLER; Jo REICHERTZ; Hubert KNOBLAUCH (Hg.), Kommunikativer Konstruktivismus: Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz, Wiesbaden 2013, 25-47.

KNOBLAUCH, Hubert, Über die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit, in: Gabriela B. CHRISTMANN (Hg.), Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen. Theoretische Konzepte und empirische Analysen, Wiesbaden 2016, 29-53.

KNOBLAUCH, Hubert, Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit, Wiesbaden 2017.

KOCZANOWICZ, Leszek, Politics of Dialogue. Non-Consensual Democracy and Critical Community, Edinburgh 2015.

KORCZAK, Dieter, Freundschaft. Von Aristoteles bis Facebook, Kröning 2018.

KÖRS, Anna, Die Pluralität de »zwei Pluralismen« in Deutschland. Konkretisierungen und Lokalisierungen, in: Peter L. BERGER; Silke STEETS; Wolfram WEIßE (Hg.), Zwei Pluralismen. Positionen aus Sozialwissenschaft und Theologie zu religiöser Vielfalt und Säkularität, Münster 2017, 159-178.

KOTOWSKI, Elke-Vera, Kulturelle Identität und die Metapher von den gepackten Koffern: Ein Rückblick und eine Vorschau, in: Elke-Vera KOTOWSKI (Hg.), Das Kulturerbe deutschsprachiger Juden: Eine Spurensuche in den Ursprungs-, Transit- und Emigrationsländern 2015, 593-602.

KOTZE, Manitza; NOETH, Carike, Friendship as a Theological Model: Bonhoeffer, Moltmann and the Trinity, in: In die Skriflig/In Luce Verbi 53 (2019), 1-7.

KRONDORFER, Björn, The Art of Dialogue, in: CrossCurrents 62 (2012), 301-317.

KULTUSMINISTER- UND JUGENDMINISTERKONFERENZ, Gemeinsamer Rahmen für die Bildung in den Kindertagesstätten des Elementarbereichs, 2004, https://www.kmk.org/fileadmin/Dateien/veroeffentlichungen_beschluesse/2004/2004_06_04-Fruehe-Bildung-Kitas.pdf (Stand: 22.2.21).

KÜNG, Hans, Weltpolitik und Weltethos, 2003, https://www.bpb.de/veranstaltungen/dokumentation/129891/weltpolitik-und-weltethos?p=all (Stand: 26.3.2021).

KÜPPER, Beate; ZICK, Andreas, Antisemitische Einstellungsmuster in der Mitte der Gesellschaft, 2020, https://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/322899/antisemitische-einstellungsmuster-in-der-mitte-der-gesellschaft (Stand: 18.2.21).

KUSCHEL, Karl-Josef, »Abrahamische Ökumene: Chancen und Risiken«. Festvortrag vor der Gesellschaft Freunde Abrahams e.V., 2002, https://www.freunde-abrahams.de/festvortrag-von-prof-karl-josef-kuschel/ (Stand: 14.3.21).

KUSCHEL, Karl-Josef, »Christus hat nie gelacht«? Nachdenken über eine Theologie des Lachens in »ernster Zeit«, in: International Journal of Orthodox Theology 4 (2011), 7-21.

KUSCHEL, Karl-Josef; MICKSCH, Jürgen, Abrahamische Ökumene. Dialog und Kooperation, Frankfurt a.M. 2011.

LAND BERLIN, Wappensaal – Berlin.de, 2017, https://www.berlin.de/rbmskzl/service/rotes-rathaus/artikel.20378.php (Stand: 17.3.21).

LAND BERLIN, Religion und Weltanschauung – Berlin.de, 2020, https://www.berlin.de/sen/kulteu/religion-und-weltanschauung/ (Stand: 17.3.21).

LANDAU, Yehezkel, God as Multiple Covenanter, in: CrossCurrents 65 (2015), 57-78.
LANGER, Gerhard, Notizen zur jüdisch-christlichen Begegnung im Kontext judaistischer Forschung, in: Edith PETSCHNIGG; Irmtraud FISCHER (Hg.), Der »jüdisch-christliche« Dialog veränderte die Theologie, Wien 2016, 29-44.
LEE, Hyo-Dong, Interreligious Dialogue as a Politics of Recognition: A Postcolonial Rereading of Hegel for Interreligious Solidarity, in: The Journal of Religion 85 (2005), 555-581.
LEE, Joung Chul, The Tears Caused by Abusive Power, Hope Inspired by Love: Exploring the Meanings and Weight of »Interreligious«, in: Journal of Ecumenical Studies 54 (2019), 25-46.
LEFEBVRE, Henri, Die Produktion des Raums. The Production of Space, Leipzig 2018 [1974 im Original].
LEGGEWIE, Claus, Dialogue? Thank You, No! Ten Commandments for Interfaith Dialogue, in: European Judaism: A Journal for the New Europe, 37 (2004), 103-110.
LEISTER, Judith, Diversität in der Weimarer Republik: Jüdisch-muslimische Symbiose im Berlin der 1920er Jahre – Wissen – Tagesspiegel, in: Der Tagesspiegel vom 20. Januar 2020.
LESSING, Gotthold Ephraim, Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen, Stuttgart 1993 [1779].
LEUSCHNER, Vincenz, Freundschaft und Politik – Politische Freundschaft, in: Janosch SCHOBIN; Vincenz LEUSCHNER; Erika ALLEWELDT u.a. (Hg.), Freundschaft heute: Eine Einführung in die Freundschaftssoziologie, Bielefeld 2016, 157-168.
LIBERAL-ISLAMISCHER BUND E. V., Die Gemeinden des LIB e. V.: Gemeinde Berlin, 2021, https://www.liberale-muslime-deutschland.de/p/gemeinde-berlin.html (Stand: 18.3.21).
LIPPERT-RASMUSSEN, Kasper, Making sense of affirmative action, [Oxford] 2020.
LORDE, Audre, The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. 1984, in: Audre LORDE (Hg.), Sister outsider. Essays and speeches, Berkeley, Calif. 2015, 110-114.
LÖW, Martina, Raumsoziologie, Frankfurt a.M. 2001.
LÖW, Martina, Space-Oddity. Raumtheorie nach dem Spatial Turn, in: sozialraum.de 7 (2015).
LÖW, Martina, Kommunikation über Raum. Methodologische Überlegungen zur Analyse der Konstitution von Räumen, in: Gabriela B. CHRISTMANN (Hg.), Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen. Theoretische Konzepte und empirische Analysen, Wiesbaden 2016, 79-88.
LÖW, Martina, Vom Raum aus die Stadt denken. Grundlagen einer raumtheoretischen Stadtsoziologie, Bielefeld 2018.

LUDWIG, Paul Walter, Rediscovering Political Friendship. Aristotle's Theory and Modern Identity, Community, and Equality, Cambridge, United Kingdom, New York, NY, USA 2020.

LÜHL, Max, Lachen als anthropologisches Phänomen. Theologische Perspektiven, Berlin, Boston 2019.

LUND, Hannah Lotte; SCHNEIDER, Ulrike; WELS, Ulrike, Die Kommunikations-, Wissens- und Handlungsräume der Henriette Herz (1764-1847), Göttingen 2017.

LUTHER, Henning, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 2014.

LYOTARD, Jean Francois, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien [7]2012.

MACK, Elke, Globale Ungleichheit aus der Perspektive einer Christlichen Theorie der Gerechtigkeit, in: Markus VOGT; Peter SCHALLENBERG (Hg.), Soziale Ungleichheiten: Von der empirischen Analyse zur gerechtigkeitsethischen Reflexion 2019, 23-40.

MACKELDEY, Roger, Zur Begrifflichkeit von ›Alltagskommunikation‹ und ›Alltagsgespräch/-Dialog‹, in: Zeitschrift Für Germanistik 1 (1991), 139-145.

MAFAALANI, Aladin, el-, Alle an einem Tisch. Identitätspolitik und die paradoxen Verhältnisse zwischen Teilhabe und Diskriminierung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 69 (2019).

MAIER, Hans, Compelle intrare, in: Klaus SCHREINER (Hg.), Heilige Kriege 2009, 55-70.

MANNING, Jimmie, A Constitutive Approach to Interpersonal Communication Studies, in: Communication Studies 65 (2014), 432-440.

MANNING, Jimmie, Communication is … the Relationship, in: Adam TYMA; Autumn EDWARDS (Hg.), Communication is… Perpektives on Theory, San Diego 2020, 33-51.

MANNING, Jimmie; KUNKEL, Adrianne D., Researching Interpersonal Relationships. Qualitative Methods, Studies, and Analysis, Thousand Oaks, Calif. 2014.

MANSOUR, Mohamed Ben, Laughter in Islam, 2017, https://booksandideas.net/Laughter-in-Islam.html (Stand: 5.3.21).

MARTINEZ, Mattias, Dialogizität, Intertextualität, Gedächtnis, in: Heinz Ludwig ARNOLD (Hg.), Grundzüge der Literaturwissenschaft, München [9]2011, 430-445.

MARTY, Martin E., Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion, in: American civil religion (1974), 139-157.

MASORTI E. V., Kindergarten. Masorti Kindertagesstätten, 2019, https://www.masorti.de/kindergarten_de.html (Stand: 17.3.21).

MASORTI E.V., Masorti e.V. Berlin. Verein zur Förderung der jüdischen Bildung und des jüdischen Lebens, 2019, https://www.masorti.de/ueber_uns_de.html (Stand: 17.3.21).

MATTHEW, Dale C., Rawlsian Affirmative Action, in: Critical Philosophy of Race 3 (2015), 324-343.

MAYER, Verena, Wie in Berlin eine Drei-Religionen-Kita entstehen soll, in: Süddeutsche Zeitung vom 29. Dezember 2017.

MCGETTIGAN, Carolyn, Brain Images Reveal how We Distinguish Real and Fake Laughter, 2014, https://theconversation.com/brain-images-reveal-how-we-dis tinguish-real-and-fake-laughter-24830 (Stand: 5.3.21).

MERCER, Justine, The Challenges of Insider Research in Educational Institutions: Wielding a Double-Edged Sword and Resolving Delicate Dilemmas, in Oxford Review of Education 33 (1) 2007, 1-17.

MERRIAM, Sharan B., Qualitative Research and Case Study Applications, San Francisco [2]1998.

MERRIAM, Sharan B., Qualitative Research. A Guide to Design and Implementation, Hoboken [3]2014.

MERTES, Klaus, Auch der Atheismus kann zur Religion werden – Meinung – Tagesspiegel, in: Der Tagesspiegel vom 20. März 2021.

MERTON, Robert K., Insiders and Outsiders: A Chapter in Sociology of Knowledge, in: American Journal of Sociology 1/78 (1972), 9-47.

MERZIGER, Barbara, Das Lachen von Frauen im Gespräch über Shopping und Sexualität. Dissertationsschrift, Berlin 2005, https://refubium.fu-berlin.de/hand le/fub188/1873 (Stand: 5.3.2021).

METTE, Norbert, Art. »Vision« IV. Praktisch-theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie Online 2010, 148-150.

METZ, Johann Baptist, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München [4]1984.

MEUSER, Michael; NAGEL, Ulrike, ExpertInneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht: ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion, in: Detlef GARZ; Klaus KRAIMER (Hg.), Qualitativ-empirische Sozialforschung. Konzepte, Methoden, Analysen, Wiesbaden 1991, S 441-471.

MEYEN, Michael, Qualitative Forschung in der Kommunikationswissenschaft. Eine praxisorientierte Einführung, Wiesbaden 2011.

MIEBACH, Bernhard, Theoretische und empirische Analyse sozialer Prozesse, in: Rainer SCHÜTZEICHEL; Stefan JORDAN (Hg.), Prozesse, Wiesbaden 2015, 215-232.

MITTEILUNG DES SENATS AN DIE BÜRGERSCHAFT. Haushaltsbeschluss 2019/2020. Drucksache 21/18514 (2019).

MOHAGHEGHI, Hamideh, Interreligious Dialogue in Conflict Situations, in: European Judaism: A Journal for the New Europe 37 (2004), 85-91.

MOLENDIJK, Arie L., To Unite Religion Against All Irreligion. The 1893 World Parliament of Religions, in: Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 18 (2011).

MOLTMANN, Jürgen, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Gütersloh [3]1994.

MOLTMANN, Jürgen, Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh 1997.

MOLTMANN, Jürgen, Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens. Auch ein Beitrag zur gegenwärtigen Atheismusdebatte, Gütersloh 2014.

MULKAY, Michael Joseph, On humor. Its nature and its place in modern society, Cambridge, Oxford 1988.

MÜLLER, Rabeya, Religiöse Differenzwahrnehmung im Kindesalter. Eine islamische Perspektive, in: Anke EDELBROCK; Friedrich SCHWEITZER; Albert BIESINGER (Hg.), Wie viele Götter sind im Himmel? Religiöse Differenzwahrnehmung im Kindesalter, Münster 2010, 51-59.

NAGEL, Alexander-Kenneth, Religiöse Netzwerke, Bielefeld 2014.

NAGEL, Alexander-Kenneth, Religious Pluralization and Interfaith Activism in Germany. Religious Pluralization in Post-World War II Germany, in: Studies in Interreligious Dialogue 25 (2015), 199-221.

NAGEL, Alexander-Kenneth, Empowerment or Oligarchisation. Interfaith Governance of Religous Diversity in Two German Cities, in: John FAHY; Jan-Jonathan BOCK (Hg.), The Interfaith Movement. Mobilising Religious Diversity in the 21st Century, London 2019, 104-121.

NAGEL, Alexander-Kenneth, Crossing the Lines? Inter- and Multifaith Governance as an Arena of Boundary Work, in: Anna KÖRS; Wolfram WEISSE; Jean-Paul WILLAIME (Hg.), Religious Diversity and Interreligious Dialogue, Cham 2020, 103-116.

NAUMANN, Thomas, Feindbild Islam - Historische und theologische Gründe einer europäischen Angst, in: Thorsten Gerald SCHNEIDERS (Hg.), Islamfeindlichkeit: Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden 2009, 19-36.

NICKE, Sascha, Der Begriff der Identität, 2018, https://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtspopulismus/241035/der-begriff-der-identitaet (Stand: 9.9.20).

NUMRICH, Paul D., Epilogue. Understanding a decentralised social movement, in: John FAHY; Jan-Jonathan BOCK (Hg.), The Interfaith Movement. Mobilising Religious Diversity in the 21st Century, London 2019, 219-228.

OBERDORFER, Bernd, Von der Freundschaft zur Geselligkeit. Leitkonfigurationen der Theorieentwicklung des jungen Schleiermacher bis zu den »Reden«, in: Evangelische Theologie 56 (1996), 415-434.

OBERGETHMANN, Frank, Rudolf Ottos »Religiöser Menschheitsbund« – ein Kapitel interreligiöser Begegnung zwischen den Weltkriegen, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 6 (1998), 79-106.

OTTO, Rudolf, Religiöser Menschheitsbund neben politischem Völkerbund, in: Die christliche Welt 34 (1920), 133-135.

OTTO, Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1987 [1917].

PETTIGREW, Thomas F.; TROPP, Linda R., How Does Intergroup Contact Reduce Prejudice? Meta-Analytic Tests of Three Mediators, in: European Journal of Social Psychology 38 (2008), 922-934.

PEUKERT, Helmut, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung; mit einem Vorwort zur Neuauflage und einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M. ^{3}2009.

PFÄNDTNER, Willy, A Postcolonial Philosophy of Religion and Interreligious Polylogue, in: Approaching Religion 1 (2011), 33-40.

PONZO, Jenny; YELLE, Robert A., Interpreting and Explaining Transcendence. Interdisciplinary Approaches to the Beyond, Berlin, Boston 2021.

PREISSING, Christa, Das Berliner Bildungsprogramm für die Bildung, Erziehung und Betreuung von Kindern in Tageseinrichtungen bis zu ihrem Schuleintritt, Berlin ^{2}2006.

PRENGEL, Annedore, Egalitäre Differenz in der Bildung, in: Helma LUTZ; Norbert WENNING (Hg.), Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft, Wiesbaden, s.l. 2001, 93-107.

PRENGEL, Annedore, Artikel »Heterogenität«. Inklusion Lexion (IL), 2012, http://www.inklusion-lexikon.de/index1.html (Stand: 14.10.20).

PRENGEL, Annedore, Pädagogische Beziehungen zwischen Anerkennung, Verletzung und Ambivalenz, Opladen, Berlin, Toronto 2013.

PRENGEL, Annedore, Pädagogik der Vielfalt. Verschiedenheit und Gleichberechtigung in Interkultureller, Feministischer und Integrativer Pädagogik, Wiesbaden ^{4}2019.

PRÖẞER, Claudius, Breitscheidplatz-Gedenken: »Immer nur Verdächtigungen«, in: taz vom 22. September 2019.

PUTNAM, Robert D., Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community, New York, NY 2000.

RABBINICAL ASSEMBLY, Conservative/Masorti The Rabbinical Assembly, 2021, https://www.rabbinicalassembly.org/about-us/conservative-masorti (Stand: 17.3.21).

RADOSH-HINDER, Silke, Politische Freundschaften in interreligiösen Initiativen. Ein Beitrag zur Public Theology, ThZ 1/78 (2022), 37-63.

RAGIN, Charles C., Redesigning social inquiry. Fuzzy sets and beyond, Chicago 2010.

RAO, Ramesh N.; KUPPA, Padma, Hindu Interfaith Discourse: Spiral of Silence as a Theological Inevitability, in: Daniel S. BROWN, JR. (Hg.), A Communication Perspective on Interfaith Dialogue. Living within the Abrahamic Traditions, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK 2013, 177-194.

RATNAPALAN, Savithiri, Qualitative Approaches: Variations of Grounded Theory Methodology, in: Canadian Family Physician 65 (2019), 667-668.

RAUTERBERG, Hanno, Wir sind die Stadt! Urbanes Leben in der Digitalmoderne, Berlin [4]2016.

REDER, Michael, Wie weit können Glaube und Vernunft unterschieden werden? Religonsphilosophische und ethische Anmerkungen, in: Michael REDER; Josef SCHMIDT (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 2008, 51-68.

REDER, Michael, Religion in postsäkularer Gesellschaft. Die Überlegungen von Jürgen Habermas und fünf Einsprüche dagegen, in: Communicatio Socialis 42 (2009), 131-137.

REDER, Michael; SCHMIDT, Josef, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 2008.

REISS, Edward, The Social Equality of Religion or Belief: A Critique, in: ALAN H. CARLING (Hg.), The Social Equality of Religion or Belief. A New View of Religion's Place in Society, Basingstoke, Hampshire 2016, 123-136.

RENSMANN, Lars, Israelbezogener Antisemitismus. Formen, Geschichte, empirische Befunde, 2021, https://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/326790/israelbezogener-antisemitismus (Stand: 19.2.21).

RETTENBACHER, Sigrid, Interreligiöse Theologie – postkolonial gelesen, in: Reinhold BERNHARDT; Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme, Zürich 2013, 67-111.

RIESS, Richard, Freundschaft – Ferment des Lebens, in: Richard RIESS (Hg.), Freundschaft, Darmstadt [2]2015, 9-18.

RITTBERGER, Volker; HASENCLEVER, Andreas, Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden, in: Politisches Denken Jahrbuch (2000), 35-60.

RORTY, Richard, The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method; with Two Retrospective Essays, Chicago Ill. u.a. [4]2002.

ROSENTHAL, Gabriele, Peter L. Berger/Thomas Luckmann: The Social Construction of Reality, in: Samuel SALZBORN (Hg.), Klassiker der Sozialwissenschaften. 100 Schlüsselwerke im Portrait, Wiesbaden [2]2016, 241-244.

RUNCIMAN, Steven, Geschichte der Kreuzzüge, München [9]2019.

SACKS, Jonathan, The Dignity of Difference. How to Avoid the Clash of Civilizations, London 2002.

SACKS, Jonathan, We Need Side by Side Dialogue, Not Just Face to Face – Rabbi Sacks, 2012, https://rabbisacks.org/thought-for-the-day-we-need-side-by-side-dialogue-not-just-face-to-face/ (Stand: 21.3.21).

SAGUY, Tamar; TAUSCH, Nicole; DOVIDIO, John F. u.a., The Irony of Harmony: Intergroup Contact Can Produce False Expectations for Equality, in: Psychological Science 20 (2009), 114-121.

SAHIN, Abdullah, The Contribution of Religions to the Common Good in Pluralistic Societies. An Islamic Perspective, in: Manfred L. PIRNER; Johannes LÄH-

NEMANN; Werner HAUSSMANN u.a. (Hg.), Public Theology, Religious Diversity, and Interreligious Learning, London 2018, 27-39.

SAIDIN, KHALIZA; AIZAN YAACOB, Insider Researcher: Challenges and Opportunities, in: Picers (Proceedings of the ICECRS) 1 (2016), 849-854.

SALDAÑA, Johnny, The Coding Manual for Qualitative Researchers, Los Angeles 2009.

SAXE, Cornelia, »Eins durch 7 – Du zählst mit« – Jugendliche im interreligiösen Dialog. Auszug des Beitrages im Berliner Rundfunk, 2013, https://www.cornelia-saxe.de/eins-durch-7-du-zaehlst-mit/ (Stand: 14.3.21).

SCHAIBLE, Jonas, Populismus: Europas nationalistische Internationale, in: DIE ZEIT vom 24. April 2017.

SCHINKEL, Andreas., Freundschaft. Von der gemeinsamen Selbstverwirklichung zum Beziehungsmanagement – die Verwandlungen einer sozialen Ordnung, Freiburg 2003.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D., KGA V/3. Versuch einer Theorie des geselligen Betragens, in: Günter MECKENSTOCK (Hg.), Schleiermacher, Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799. Krit. Gesamtausg. Abt. I/2., Berlin 1984 [1799], 163-184.

SCHMIDT-HIRSCHFELDER, Katharina, Engagement für Flüchtlinge, in: Jüdische Allgemeine vom 11. September 2015.

SCHNEIDER, Richard Chaim, Wir sind da! Die Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis heute, Berlin 2000.

SCHOBIN, Janosch, Die Konjunkturen der soziologischen Freundschaftstheorie, in: Janosch SCHOBIN; Vincenz LEUSCHNER; Erika ALLEWELDT u.a. (Hg.), Freundschaft heute: Eine Einführung in die Freundschaftssoziologie, Bielefeld 2016, 23-37.

SCHOBIN, Janosch; LEUSCHNER, Vincenz; ALLEWELDT, Erika u.a., Freundschaft heute: Eine Einführung in die Freundschaftssoziologie, Bielefeld 2016.

SCHÖNBALL, Ralf, Bevölkerung in Berlin: 40000 Neuberliner in nur einem Jahr, in: Der Tagesspiegel vom 12. September 2014.

SCHÖNBALL, Ralf; VIETH-ENTUS, Susanne, In vielen Berliner Kiezen fehlen Erzieher und Kita-Grundstücke, in: Der Tagesspiegel vom 24. Januar 2014.

SCHRAGE, Eva-Maria, Jüdische Religion in Deutschland. Säkularität, Traditionsbewahrung und Erneuerung. Dissertation, Wiesbaden 2019.

SCHREIJÄCK, Thomas; SERIKOV, Vladislav, Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten, Ostfildern 2017.

SCHREY, Heinz-Horst, Art. »Freundschaft«, in: Theologische Realenzyklopädie Online 2010, 590-599.

SCHRÖDER, Hartmut, Tabu, in: Andrea BOGNER; Alois WIERLACHER (Hg.), Handbuch interkulturelle Germanistik, Stuttgart 2003, 307-316.

SCHRÖDER, Stefan, Dialog der Weltanschauungen? – Der Humanistische Verband Deutschlands als Akteur im Interreligiösen Dialoggeschehen., in: Peter ANTES; Steffen FÜHRDING (Hg.), Religiöse und säkulare Identität in der europäischen Gesellschaft im 21. Jahrhundert, Göttingen 2013, 167-186.

SCHUBERT, Nelly C., Die zivilgesellschaftlichen Potentiale von interreligiösen (Dialog-)Initiativen, in: Alexander-Kenneth NAGEL (Hg.), Religiöse Netzwerke, Bielefeld 2014a.

SCHUBERT, Nelly C., »Gatekeeper« und »Broker« als Schnittstellen zwischen religiösen Organisationen, in: Alexander-Kenneth NAGEL (Hg.), Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland, s.l. 2014b, 207-239.

SCHULTZ, Hartwig, Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons, Berlin 1997.

SCHUMANN, Adelheid, Höflichkeit in der interkulturellen Kommunikation. Gesprächskulturen in Deutschland und Frankreich und ihre differenten Gesprächsnormen, in: Marie-Theres MÄDER; Chantal METZGER; Stefanie NEUBERT u.a. (Hg.), Brücken bauen – Kulturwissenschaft aus interkultureller und multidisziplinärer Perspektive, Bielefeld 2016, 55-66.

SCHUMANN, Frank, Antidemokratische Demokratiekritik: Zum Demokratieverständnis politischer Empörungsbewegungen, in: Janine DIECKMANN; Daniel GESCHKE; Matthias QUENT u.a. (Hg.), Schwerpunkt: Gesellschaftlicher Zusammenhalt, Berlin 2018, 65-74.

SCHÜßLER, Werner; HARBECK-PINGEL, Bernd, Art. »Transzendenz«, in: Theologische Realenzyklopädie Online 2010, 768-775.

SCHUSTER, Josef, Historische und theologische Perspektiven. Grußwort bei der Internationalen Konferenz »Bilanz und Neuaufbrüche. Gegenwart und Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs. Historische und theologische Perspektiven, 2018, https://www.zentralratderjuden.de/aktuelle-meldung/artikel/news/historische-und-theologische-perspektiven/ (Stand: 26.3.21).

SCHWARA, Desanka, Humor im jüdischen Kulturkreis, 03/2011, https://www.unibas.ch/de/Aktuell/Uni-Nova/Uni-Nova-118/Uni-Nova-118-Humor.html (Stand: 5.3.21).

SCHWEITZER, Friedrich; BIESINGER, Albert; EDELBROCK, Anke, Mein Gott – dein Gott. Interkulturelle und interreligiöse Bildung in Kindertagesstätten, Weinheim ²2009.

SCHWIETRING, Thomas, Gesellschaft geschieht. Zeit und Geschichtlichkeit als begründende Kategorie des Sozialen, in: Rainer SCHÜTZEICHEL; Stefan JORDAN (Hg.), Prozesse, Wiesbaden 2015, 149-167.

SCHWITALLA, Johannes, Gespräche über Gespräche. Nach- und Nebengespräche über ausgeblendete Aspekte einer Interaktion, in: Gesprächsforschung – Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion 7 (2006), 229-247.

SEARLE, John R.; KIEFER, Ferenc, Speech Act Theory and Pragmatics, Dordrecht, Holland 1980.

SEFOROSA, Carroll, Making Room for the Religious Other: Reading Interfaith Dialogue and Encounters in the Australian Context from a Feminist Diasporic Perspective. A Thesis submitted to Charles Sturt University 2015.

SEIBERT, Peter, Literarischer Salon, in: Jörgen SCHÄFER; Natalie BINCZEK; Till DEMBECK (Hg.), Handbuch Medien der Literatur, Berlin 2013, 582-588.

SELLE, Anett, Gebetsräume an Universitäten: Bitte in den Keller gehen, in: taz vom 19. März 2019.

SENATSVERWALTUNG FÜR BILDUNG, JUGEND UND SPORT, BERLIN, Berliner Bildungsprogramm für Kitas und Kindertagespflege, Weimar, Berlin 2014.

SENATSVERWALTUNG FÜR BILDUNG, JUGEND UND FAMILIE, Umsetzung des Kindertagesstättenausbauprogramms – Bericht über das Jahr 2018, 2019, https://www.parlament-berlin.de/adosservice/18/Haupt/vorgang/h18-0017.G-v.pdf (Stand: 14.3.21).

SENATSVERWALTUNG FÜR BILDUNG, JUGEND UND FAMILIE, Auf die Plätze, Kitas, los! Bilanz und Ausblick zum Landesprogramm Kita-Ausbau für die Förderjahre 2019 und 2020, 2020a https://www.berlin.de/sen/jugend/jugend-und-familienpolitik/familienpolitik/landesprogramm-kita-ausbau/neue-kitaplaetze-fuer-berlin-666147.php (Stand 10.4.2021).

SENATSVERWALTUNG FÜR BILDUNG, JUGEND UND FAMILIE, Informationen zu Bau und Ausstattung, 2020b, https://www.berlin.de/sen/jugend/familie-und-kinder/aufsicht/kitaaufsicht/neugruendung-einer-kita/ (Stand: 8.2.21).

SENATSVERWALTUNG FÜR BILDUNG, JUGEND UND FAMILIE, Kostenbeteiligung und Zuzahlungen, 2020c, https://www.berlin.de/sen/jugend/familie-und-kinder/kindertagesbetreuung/kostenbeteiligung/ (Stand: 20.3.21).

SENATSVERWALTUNG FÜR BILDUNG, JUGEND UND FAMILIE, Berliner Bildungsprogramm – Familienportal, 2021, https://www.berlin.de/familie/de/informationen/berliner-bildungsprogramm-141 (Stand: 20.3.21).

SENATSVERWALTUNG FÜR BILDUNG, JUGEND UND FAMILIE, Förderrichtlinie über die Gewährung von Zuwendungen für Maßnahmen zum bedarfsgerechten Ausbau der Kindertagesbetreuung in Berlin, 2022, https://www.berlin.de/sen/jugend/familie-und-kinder/kindertagesbetreuung/fachinfo/foerderrichtlinie.pdf (Stand: 10.4.22).

SENATSVERWALTUNG FÜR FINANZEN, Halbierung der Erbbauzinssätze in Berlin: Senat beschließt temporäre schuldrechtliche Absenkung – Berlin.de. Pressemitteilung, 2018, https://www.berlin.de/rbmskzl/aktuelles/pressemitteilungen/2018/pressemitteilung.737772.php (Stand: 31.3.21).

SENATSVERWALTUNG FÜR STADTENTWICKLUNG, Stadtentwicklung 2000. Bericht zur Flächenentwicklung 1990-2000/2001-2020, 2004, https://www.parlament-berlin.de/ados/StadtUm/vorgang/0279anl.pdf (Stand 3.8.2022).

SENDES, Anika; RHEIN, Hartmut, Entstehungsgeschichte – Berliner Forum der Religionen, 2021, https://www.berliner-forum-religionen.de/ueber-uns-3/entstehungsgeschichte/ (Stand: 17.3.21).

SHIMRON, Yonat, Rabbi Jonathan Sacks on Clearing Scriptural Minefields and Building Interfaith Friendships, 2017, https://pres-outlook.org/2017/03/rabbi-jonathan-sacks-clearing-scriptural-minefields-building-interfaith-friendships / (Stand: 4.3.21).

SIEDLER, DIRK, CHR., »Mission« oder »Kuscheldialog«?: Perspektiven des christlich-islamischen Dialogs im Anschluss an Paul Tillich, in: Christian DANZ; Werner SCHÜßLER; Erdmann STURM (Hg.), Religionstheologie und interreligiöser Dialog. [Jahrestagung der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft e.V. vom 17. bis 19. April 2009 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar], Wien 2010, 173-188.

SIK HUNG NG, TING KIN NG, Power of Messages through Speech and Silence, in: Howard GILES; Cynthia GALLOIS (Hg.), The Handbook of Intergroup Communication, New York 2012, 116-127.

SIMMEL, Georg, Grundfragen der Soziologie, Berlin, New York [4]1984 [1917].

SIMMEL, Georg, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt a.M. 1992.

SPIELHAUS, Riem; MÜHE, Nina, Islamisches Gemeindeleben in Berlin. Studie zur Vielfalt islamischen Lebens, Erlangen 2018.

SPIES, BARBARA S., OFS, St. Francis and the Sultan. Adaptive Structuration Theory, in: Daniel S. BROWN, JR. (Hg.), A Communication Perspective on Interfaith Dialogue. Living within the Abrahamic Traditions, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK 2013, 91-104.

STAKE, Robert E., The Art of Case Study Research, Thousand Oaks, Calif. 2010.

STEFFENSKY, Fulbert, Freundschaft – Die Besiedelung der Welt, in: Richard RIESS (Hg.), Freundschaft, Darmstadt [2]2015, 19-24.

STEGMANN, Wolfgang; STEGEMANN, Ekkehard W., Von Ambivalenz zur Feindschaft. Anmerkungen zum Verhältnis des Ökumenischen Rats der Kirchen zum Staat Israel, in: Kirche und Israel 28 (2013), 99-118.

STEINHOFF, Uwe, Über die unüberwundenen Begründungsdefizite der »Kritischen Theorie« – Von Habermas zu Forst, in: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 2 (2015), 67-100.

STEMBERGER, Günther, Historische Aspekte einer Dialogkultur zwischen Judentum und Christentum, in: Edith PETSCHNIGG; Irmtraud FISCHER (Hg.), Der »jüdisch-christliche« Dialog veränderte die Theologie, Wien 2016, 18-28.

STOELLGER, Philipp.; MATTHIAS HEESCH; METTE, Norbert, Art. »Interaktion«, in: RGG 4 online. Religion in Geschichte und Gegenwart [4]1998-2007.

STORRAR, William, Foreword, in: Sebastian C. H. KIM; Katie DAY (Hg.), Companion to Public Theology, Leiden, Boston 2017, IX-XI.

STRAUß, Simon, Bürgerliche Bekenntniskultur statt Identitätspolitik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 69 (2019).

STREIB, Heinz, Alltagsreligion oder: Wie religiös ist der Alltag? Zur lebensweltlichen Verortung von Religion in praktisch-theologischem Interesse, in: Internationales Journal for Practical Theology 2 (1998), 23-51.

STRICKER, Mirjam, Analyse interreligiöser Begegnungen in der Praxis. Kontext, Bedingungen, Strategien und Konsequenzen am Beispiel lebensgeschichtlicher Erzählungen aus einem christlich-muslimischen Begegnungszentrum in Deutschland, in: FQS Forum: Qualitative Social Research 17 (2016), Art. 17.

SUNSTEIN, Cass, Echo Chambers: Bush v. Gore, Impeachment, and Beyond, Princeton, New Jersey 2001.

SUTTLES, Gerald D., Friendship as a Social Institution, in: George J. MCCALL (Hg.), Social Relationships, Chicago, Aldine 1970, 96-125.

SWAMY, Muthuraj, The Problem with Interreligious Dialogue. Plurality, Conflict and Elitism in Hindu-Christian-Muslim Relations, London, UK, New York, NY, USA 2016.

TAJFEL, Henri; TURNER, John C., An Integrative Theory of Intergroup Conflict, in: Wiliam G. AUSTIN; Stephen WORCHEL (Hg.), The Social Psychology of Intergroup Relations, Monterey, CA 1979, 33-47.

TAJFEL, Henri; TURNER, John C., The Social Identity Theory of Intergroup Behavior, in: William G. AUSTIN; Stephen WORCHEL (Hg.), Psychology of Intergroup Relations, Chicago, Ill. [2]1986, 7-24.

THE RONALD S. LAUDER FOUNDATION, Lauder Foundation Berlin, 2021, https://lauderfoundation.com/tag/berlin/ (Stand: 18.3.21).

THIEL, Georg, Städte-Boom und Baustau: Entwicklungen auf dem deutschen Wohnungsmarkt 2008-2018. Statement anlässl. der Pressekonferenz 04.12.2019, https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressekonferenzen/2019/Wohnen/statement_StBa_Wohnen.pdf?__blob=publicationFile (Stand: 12.3.20).

THIEMANN, Ronald F., Constructing a Public Theology. The Church in a Pluralistic Culture, Louisville, Ky. 1991.

THIESBONENKAMP-MAAG, Julia; MOOS, Thorsten; ZARNOW, Christopher u.a., Zwischenbericht Religion in neuen Stadtquartieren. Eine vergleichende Studie, Heidelberg 2017.

THÜRMER-ROHR, Christina, Anfreundung mit der Welt. Zum politischen Denken von Hannah Arendt, in: Christina THÜRMER-ROHR (Hg.), Fremdheiten und Freundschaften. Essays, Bielefeld 2019, 53-68.

TISSOT, Oliver, Gewinnbringendes Lachen? Humor als Humanfaktor zur Erreichung von Unternehmenszielen. Disseratation Fachbereich Theologie, München 2009.

Tjupa, Valerij, »Dialog des Einverständnisses« als Bachtins neorhetorisches Projekt – Dialogical Humanities auf Deutsch, 2013, http://dialogical-humanities.uni-goettingen.de/de/2013/10/23/dialog-des-einverstaendnisses/ (Stand: 21.3.21).

Todd, Nathan R.; Houston-Kolnik, Jaclyn D.; Suffrin, Rachael L., Understanding Community Issues of Interfaith Groups, in: Journal of Community Psychology 45 (2017), 160-177.

Tolan, John Victor, Saint Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter, Oxford 2009.

Tracy, David, The Analogical Imagination, New York 1981.

Uhlig, Tom David, Antisemitismus im linken Spekturm. Dossier Antisemitismus, 2020, https://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/307887/antisemitismus-im-linken-spektrum (Stand: 19.2.21).

Vais, Yif'at; Gorelik, Lena, 1990 – 2012: Aufbrüche; die russisch-jüdische Zuwanderung, in: Michael Brenner (Hg.), Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart. Politik, Kultur und Gesellschaft, München 2012, 379-418.

van Laak, Claudia, Kürzung von Bundesmitteln – Zivilgesellschaftliche Initiativen vor dem Aus, 2019, https://www.deutschlandfunk.de/kuerzung-von-bundesmitteln-zivilgesellschaftliche.1773.de.html?dram:article_id=460432 (Stand: 14.3.21).

Vaticannews, Im Wortlaut: Die gemeinsame Erklärung zur Geschwisterlichkeit aller Menschen, 2019, https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-02/papst-franziskus-abu-dhabi-gemeinsame-erklaerung-grossimam.html (Stand: 9.1.21).

Vedder, Björn, Neue Freunde. Über Freundschaft in Zeiten von Facebook, Bielefeld 2017.

Vela-McConnell, James, The Sociology of Friendship, in: Kathleen Odell Korgen (Hg.), The Cambridge Handbook of Sociology. Specialty and Interdisciplinary Studies, Cambridge 2017, 229-236.

Vela-McConnell, James A., Unlikely Friends. Bridging Ties and Diverse Friendships, Lanham, Md. 2011.

Verein für Demokratie und Kultur in Berlin e. V. (VDK) und Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Berlin, Antisemitische Vorfälle in Berlin. Januar bis Juni 2020, Berlin 2020.

Vieth-Entus, Susanne, Kinderbetreuung in Berlin: Ämter erschweren Ausbau von Kitaplätzen, in: Der Tagesspiegel vom 19. Februar 2018.

Volli, Ugo, Talking (and arguing) with transcendence, in: Jenny Ponzo; Robert A. Yelle (Hg.), Interpreting and Explaining Transcendence. Interdisciplinary Approaches to the Beyond, Berlin, Boston 2021, 153-168.

Vosskamp, Wilhelm, Emblematik der Zukunft. Poetik und Geschichte literarischer Utopien von Thomas Morus bis Robert Musil, Berlin, Boston 2018.

WARD, Mark, SR., Managing the Anxiety and Uncertainty of Religious Otherness. Interfaith Dialogue as a Problem of Intercultural Communication, in: Daniel S. BROWN, JR. (Hg.), A Communication Perspective on Interfaith Dialogue. Living within the Abrahamic Traditions, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK 2013, 23-44.

WEIDENHAUS, Gunter, Prozesse, die Zeit erschaffen? Empirsische Betrachtungen zum Wechselverhältnis von sozialen Prozessen und geschichtlichen Strukturen, in: Rainer SCHÜTZEICHEL; Stefan JORDAN (Hg.), Prozesse, Wiesbaden 2015.

WEISSBERG, Liliane, Der jüdische Salon in Berlin (und Wien) um 1800, in: Hans Otto HORCH (Hg.), Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur 2016, 60-69.

WELKER, Michael, Zukunftsaufgaben Politischer Theologie. Über Religion und Politik nach Habermas und Ratzinger, in: Johann Baptist METZ; Francis SCHÜSSLER FIORENZA (Hg.), Politische Theologie. Neuere Geschichte und Potenziale, Neukirchen-Vluyn 2011, 79-90.

WIERTZ, Svenja, Freundschaft, Berlin, Boston 2020.

WIESE, Christian, Antisemitismus in der Evangelischen Theologie und Kirche. Expertise für den 2. Unabhängigen Expertenkreis Antisemitismus 2018, https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/themen/heimat-integration/antisemitismus/antisemitismus-expertisen.html (Stand 14.1.2021).

WILHELMY-DOLLINGER, Petra, Die Berliner Salons. Mit historisch-literarischen Spaziergängen, Berlin 2008.

WILHELMY-DOLLINGER, Petra, Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert (1780-1914), Berlin 2011.

WILLOWEIT, Dietmar, Verweigerte Toleranz und geheiligte Kriegführung, in: Klaus SCHREINER (Hg.), Heilige Kriege 2009, 251-266.

WILSON, Tom; RAVAT, Riaz, Learning to Live Well Together. Case Studies in Interfaith Diversity, London 2017.

YIN, Robert K., Case Study Research. Design and Methods, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington, DC [5]2014.

YUKICH, Grace; BRAUNSTEIN, Ruth, Encounters at the Religious Edge: Variation in Religious Expression Across Interfaith Advocacy and Social Movement Settings, in: Journal for the Scientific Study of Religion 53 (2014), 791-807.

ZACHARIAS FRANKEL COLLEGE, Zacharias Frankel College. Frequently Asked Questions, 2021, https://www.bbgk.de/frankel/study500html (Stand: 17.3.21).

ZADEH, Lotfi A., Outline of a New Approach to the Analysis of Complex Systems and Decision Processes, in: IEEE Transactions on Systems, Man, and Cybernetics SMC-3 (1973), 28-44.

ZARNOW, Christopher, Stadt – Raum – Religion. Zur Einleitung, in: Christopher ZARNOW; Birgit KLOSTERMEIER; Rüdiger SACHAU (Hg.), Religion in der Stadt. Räumliche Konfigurationen und theologische Deutungen, Berlin 2018, 13-32.

Zarnow, Christopher; Klostermeier, Birgit; Sachau, Rüdiger, Religion in der Stadt. Räumliche Konfigurationen und theologische Deutungen, Berlin 2018.

Zentrale Wohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e. V., Mitgliederstatistik der jüdischen Gemeinden und Landesverbände, 2021, https://www.zwst.org/de/service/mitgliederstatistik/ (Stand: 17.3.21).

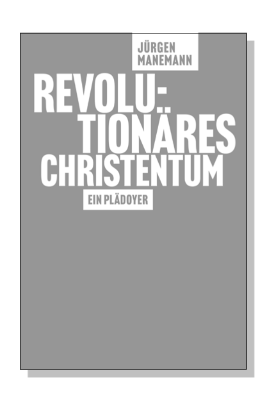
Ziaka, Angeliki, Interreligious Challenges and Engagements for Churches and Islam in Europe. Interreligious Dialogue as Mediator of Nonviolence, Understanding and Reconciliation, in: Ortodoksia 56 (2016), 81-116.

Ziener, Markus, Wohlfühlen im Echoraum, 2016, https://www.ipg-journal.de/kommentar/artikel/wohlfuehlen-im-echoraum-1416/ (Stand: 14.2.21).

Zimmer, Elke, Entwicklung der Grundstücksverkäufe in Berlin und Brandenburg, in: Zeitschrift für amtliche Statistik Berlin Brandenburg 4 (2019), 24-27.

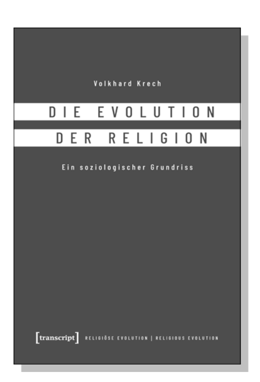
Zimmermann, Ana Cristina; Morgan, W. John, A Time for Silence? Its Possibilities for Dialogue and for Reflective Learning, in: Studies in Philosophy and Education 35 (2016), 399-413.

Religionswissenschaft



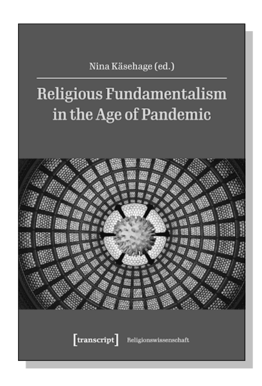
Jürgen Manemann
Revolutionäres Christentum
Ein Plädoyer

2021, 160 S., Klappbroschur
18,00 € (DE), 978-3-8376-5906-1
E-Book:
PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5906-5
EPUB: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5906-1



Volkhard Krech
Die Evolution der Religion
Ein soziologischer Grundriss

2021, 472 S., kart., 26 SW-Abbildungen, 42 Farbabbildungen
39,00 € (DE), 978-3-8376-5785-2
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5785-6



Nina Käsehage (ed.)
Religious Fundamentalism
in the Age of Pandemic

2021, 278 p., pb., col. ill.
37,00 € (DE), 978-3-8376-5485-1
E-Book: available as free open access publication
PDF: ISBN 978-3-8394-5485-5

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Religionswissenschaft



Claudia Gärtner
Klima, Corona und das Christentum
Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt

2020, 196 S., kart., 2 SW-Abbildungen
29,00 € (DE), 978-3-8376-5475-2
E-Book:
PDF: 25,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5475-6



Heinrich Wilhelm Schäfer
Die protestantischen »Sekten« und der Geist des (Anti-)Imperialismus
Religiöse Verflechtungen in den Amerikas

2020, 210 S., kart.
29,00 € (DE), 978-3-8376-5263-5
E-Book:
PDF: 29,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5263-9



Daniel Bogner, Michael Schüßler, Christian Bauer (Hg.)
Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft
Theologie anders denken mit Bruno Latour

2021, 286 S., kart., 2 Farbabbildungen
35,00 € (DE), 978-3-8376-5869-9
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5869-3
EPUB: ISBN 978-3-7328-5869-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de